



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

DOTTORATO DI RICERCA

IN SCIENZE FILOSOFICHE

XXIX CICLO

Tesi di dottorato

Umanesimo ateo e religione antropologica in Ludwig Feuerbach

Un'alternativa al dualismo tra fede e non-credenza

Tutor:

Prof. Giuseppe Antonio Di Marco

Candidata:

Teresa Caporale

Coordinatore:

Prof. Edoardo Massimilla

ANNO ACCADEMICO 2016-2017

Indice

Introduzione	p. 4
--------------------	------

CAPITOLO I

SULL'ESSENZA VERA, ANTROPOLOGICA DELLA RELIGIONE

• La critica alla soggettività e all'egoismo religioso negli scritti giovanili	p.16
• La critica positiva alla religione ne <i>L'Essenza del Cristianesimo</i>	p.23
• La rivalutazione dell'aspetto pratico-emotivo della religione	p.29
• Sensibilità, bisogno ed egoismo come verità della religione	p.35
• L'interpretazione di Karl Barth: l'antropoteismo di Feuerbach quale prodotto della tradizione teologica luterana	p.41
• Feuerbach e Lutero	p.49
• Il luteranesimo come religione vera, in cui lo schema antropologico trova la sua concreta realizzazione	p.57

CAPITOLO II

INDIVIDUO E GENERE: IL BISOGNO RELIGIOSO DI RAPPORTARSI A UNA REALTÀ ALTRA DA SÉ

• Trascendenza e alterità: il concetto di Genere	p.65
• Il concetto di Genere dalla <i>Dissertatio</i> del 1828 a <i>L'Essenza del Cristianesimo</i>	p.73
• I rapporti tra genere e individuo nel Cristianesimo e nel Paganesimo	p.80
• La comunità politica quale luogo di realizzazione dell'unità io-tu, individuo-genere	p.88
• La critica di Max Stirner al concetto feuerbachiano di Genere	p.95
• La replica di Feuerbach alle accuse stirneriane	p.101
• La critica di Bruno Bauer a Feuerbach	p.106
• Dal concetto di Genere all'appello alla Natura e al carattere di finitezza dell'individuo	p.111

CAPITOLO III

ETICA E RELIGIONE ANTROPOLOGICA

- L'istinto di felicità fondamento comune a religione e morale p.119
- Il nesso felicità-corporeità: l'alimentazione espressione della cultura e dell'essenza dell'uomo p.127
- Le contraddizioni insite nell'istinto di felicità p.133
- Fede e desiderio di felicità:
l'immortalità e l'attesa della felicità eterna dal punto di vista dell'antropologia p.141
- Autonomia ed eteronomia della morale feuerbachiana p.148
- Felicità, temporalità, socialità:
la socievolezza come ciò che rimane dello spirito religioso p.155
- Il progresso storico dell'umanità quale alternativa alla beatitudine celeste p.163

CAPITOLO IV

L'ANTROPOLOGIA QUALE ULTIMA, ESTREMA FORMA DI RELIGIONE

- La necessità insuperabile del bisogno religioso:
desideri legittimi e desideri pretenziosi p.169
- La critica alla religione come superstizione e ai suoi simboli:
il miracolo, i sacramenti, la preghiera p.176
- L'inessenzialità della presenza del divino quale esito della riduzione della religione
ad esperienza di vita: le critiche di H. Küng, M. Fraijò e la religione senza
Dio di R. Dworkin p.183
- Il carattere peculiare dell'ateismo feuerbachiano:
ateismo non significa immoralismo p.191
- György Lukàcs: l'ateismo religioso tra Dostoevskij e Feuerbach p.198
- La filosofia feuerbachiana quale crocevia tra ateismo e religiosità e la sua influenza
sull'ontologia di Ernest Bloch p.208
- L'interdipendenza tra sacro e secolare: "la sacralità sacra"
e il paradigma anateistico p.216

Conclusioni p.225

Bibliografia p.232

Introduzione

«Non avere religione – è la mia religione; non avere filosofia – è la mia filosofia»¹. Questa dichiarazione di Feuerbach, contenuta nei *Frammenti*, rimanda alla sua peculiare maniera di interpretare l'universo filosofico-religioso², del quale egli intende ripristinare l'essenza autentica al di là di ogni apparenza illusoria.

La sua nuova prospettiva è il risultato del rovesciamento della maniera tradizionale³, idealistico-speculativa, di concepire i rapporti di predicazione. Se per Hegel l'astratto, il pensiero, è soggetto, mentre il concreto, l'umano è mero attributo, nella realtà delle cose tale rapporto è capovolto. La verità va ricercata in ciò che nella prospettiva hegeliana era considerato predicato, ossia l'umano: esso costituisce il punto di partenza da cui prendere le mosse per volgere lo sguardo al futuro, alla feuerbachiana filosofia dell'avvenire, che a sua volta contiene in sé l'essenza vera, antropologica, della religione.

¹ L. Feuerbach, *Opere*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1965, p. 374.

² Per Feuerbach i due universi tendono a coincidere, fino ad identificarsi totalmente. Egli sostiene che la filosofia dell'avvenire, in quanto antropologia, debba diventare la nuova religione. Eppure come emerge dall'analisi di Perone, «Feuerbach, operando questa identificazione, non intende riferirsi alla religione, quale nel passato si è mostrata, ma a una religione che ancora non esiste, così come non intende parlare della filosofia quale è, ma quale deve essere compiuta. Filosofia e religione si identificano, ma la loro dimensione è quella del futuro. Esse non sono, ma saranno. La religione vera sarà la religione liberata da Dio, la filosofia vera sarà la filosofia che pone al centro del proprio interesse l'uomo. Dimensione del futuro e concretezza sono le qualità che religione e filosofia avranno in comune. In questa identificazione di religione e filosofia Feuerbach richiama evidentemente Hegel. [...] Per Hegel filosofia e religione sono identiche, ma dal punto di vista della filosofia, per Feuerbach filosofia e religione sono identiche, ma dal punto di vista della religione. Per Hegel infatti la religione ha una razionalità intrinseca che la filosofia esplicita, assumendo il medesimo contenuto della religione, ma esprimendolo in una forma più adeguata, cioè per concetti. [...] Feuerbach invece opera la stessa identificazione, ma a partire dalla religione. Non la religione sarà razionale, ma la filosofia sarà umana; non la religione si risolverà in conoscenza, ma la filosofia esprimerà l'amore. Tra i due opposti modi di intendere la realtà, uno teso al razionale e fondato sulla ragione, l'altro teso al concreto e fondato sull'amore, sarà il primo a doversi adeguare al secondo e a essere da questo riassorbito»; (U. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Mursia, Milano 1972, pp. 175-177).

³ Il riferimento è qui al pensiero hegeliano: «Feuerbach vuol fare i conti con Hegel, ma fare i conti con Hegel significa fare i conti con l'intera tradizione filosofica della modernità, poiché Hegel altro non sarebbe che il punto di culminazione di questa tradizione. E fare i conti con Hegel significa, anche, fare i conti con se stesso, mettersi alla prova, cioè autointerpretare la propria e personale teoresi»; (L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Bazzani, Ponte Alle Grazie, Firenze 1994, p. 8).

Pertanto quella che Feuerbach definisce “la mia religione” coincide paradossalmente col non avere alcuna religione, ma non nel senso di un rifiuto, bensì di una critica positiva⁴ nei confronti della stessa, per farne emergere il volto umano. Allo stesso modo egli fa corrispondere la sua filosofia al non averne alcuna, ma non nel senso di una negazione della filosofia *tout court*, bensì della necessità di un confronto critico col pensiero speculativo, essendo esso il maggiore responsabile dell’occultamento della verità. Dunque Feuerbach non fa altro che applicare all’universo filosofico-religioso il suo metodo della negazione e capovolgimento, cosicché ripone l’essenza della filosofia proprio in ciò che appare non-filosofia a coloro i quali, ancora prigionieri dell’hegelismo, confondono la sua parvenza con la sua verità.

Al contrario, dalla riflessione feuerbachiana emerge che la filosofia che egli assume come propria è quella che produce il pensiero dal suo contrario, ossia la materia, i sensi e si rapporta al suo oggetto in primo luogo sensibilmente.

⁴ Per cogliere il carattere positivo di questa critica Cfr. F. Engels- K. Marx, *La sacra famiglia*, a cura di Aldo Zanardo, Editori Riuniti, Roma 1968. Qui Marx fa emergere la sostanziale differenza tra il carattere assoluto della critica di Bruno Bauer (che si presenta come annichilimento, forza puramente distruttiva, terrorismo della teoria) e la maniera di criticare feuerbachiana. Così a proposito della critica pura di Bauer egli sostiene che essa nelle sue mani «è lo strumento per sublimare in semplice *parvenza o in puro* pensiero tutto ciò che, fuori dell’*autocoscienza infinita*, afferma ancora un’esistenza materiale, *finita*. Nella sostanza, egli combatte non l’*illusione metafisica*, ma il nocciolo *mondano* – la *natura*, la natura così come essa esiste *fuori* dall’uomo, e la natura come natura propria dell’uomo. Non presupporre la *sostanza* in alcuna cerchia - egli parla ancora in questa lingua – significa dunque per lui non riconoscere nessun *essere* distinto dal pensiero, nessuna *energia naturale* distinta dalla *spontaneità spirituale*, nessuna *forza essenziale umana* distinta dall’*intelletto*, [...] nessun *cuore* distinto dalla *testa*, nessun *oggetto* distinto dal *soggetto*, nessuna *prassi* distinta dalla *teoria*, nessun *uomo* distinto dal *critico* [...] nessun *tu* distinto dall’*io*»; (F.Engels- K. Marx, *La sacra famiglia*, cit., pp. 185-186). Dunque in Bauer la critica rinuncia ai caratteri della negazione determinata: essa è contrapposizione netta, totale alla storia; il soggetto è annientatore dell’oggetto: tra i due c’è uno scontro senza alcuna possibilità di conciliazione. Infatti il reale è, a suo giudizio, il soggetto e non l’oggetto, è la forza umana di criticare l’oggettivo e di toglierlo. Secondo Bauer la verità dell’uomo non è quindi la vita della natura, come per Feuerbach, bensì la via dello spirito; non è il materialismo ma la filosofia dell’autocoscienza. Pertanto Marx riconoscerà a Feuerbach il merito di aver elaborato una critica non più astrattamente razionalistica, assoluta, meramente annientatrice, ma umanistica, naturalistica, una critica che paragona l’esistente non più alla ragione, all’autocoscienza, a un’idea, bensì alla realtà umano-naturale: «solo *Feuerbach*, che ha completato e criticato *Hegel dal punto di vista hegeliano*, risolvendo il metafisico spirito assoluto nell’ “*uomo reale che ha il suo fondamento nella natura*” ha portato a compimento la *critica della religione*, tracciando nello stesso tempo i grandi e magistrali *lineamenti* per una *critica della speculazione hegeliana* e quindi di *ogni metafisica*»; (ivi, p. 183).

Dunque suo intento è accogliere la non-filosofia nella filosofia, la non-religione nella religione, fondere ragione e sensibilità, ripensare a partire dall'uomo e dalla sua concretezza tutte le categorie tradizionali del pensiero occidentale.

Da quanto detto deriva la possibilità di applicare a Feuerbach il giudizio che egli formulò a proposito del suo Pierre Bayle: «Bayle è *positivo*, là dove è *negativo*»⁵, ossia egli esprime il positivo negativamente, talvolta in modo improprio, enigmatico, ironico.

Ciò trova conferma in particolare nell'ambito della sua analisi della religione: occorre negarla, ma solo nella sua essenza falsa, teologica, che fa dell'uomo un prodotto di Dio, per affermare la sua vera natura antropologica, che si esplica proprio in ciò che comunemente è considerato non-religione⁶, ossia l'idea dell'inessenzialità del divino, fatto coincidere con l'uomo stesso, in quanto genere umano.

L'interesse feuerbachiano per la religione, oggetto di studio fin dagli anni giovanili, lo porterà a rifiutare la qualifica di ateismo, che talvolta è stata attribuita al suo pensiero, in quanto la sua riflessione sul fenomeno religioso approda al riconoscimento dell'antropologia quale nuova religione. Infatti quest'ultima viene considerata come una dimensione ineliminabile, strutturale, dell'esistenza umana.

La religione, a giudizio di Feuerbach, è un atteggiamento spontaneo, espressione di un bisogno insopprimibile, connaturato nel profondo di ogni essere umano. Si tratta del bisogno di trascendersi, di oggettivarsi, rapportandosi a un'entità altra da sé capace di abolire la distanza tra volere e potere, tra desiderio e appagamento, tra intenzione e realizzazione: «senza

⁵ L. Feuerbach, *Pierre Bayle. Un contributo alla Storia della Filosofia e dell'Umanità*, a cura di M. L. Barbera, La Città del Sole, Napoli 2008, p. 237.

⁶ A tal proposito, Bazzani nella sua *Prefazione a L'Essenza del Cristianesimo* di Feuerbach, sostiene che egli utilizza la religione «proprio contro il tempo presente, poiché il tempo presente, la filosofia moderna, razionalistica, è negatrice di quella vita, di quella corporeità, di quel riconoscimento della pulsionalità che la religione, pur se avvolta nelle maschere del misticismo, soprattutto nella sua forma luterana sa rivalutare»; (Id., *L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Bazzani, cit., p. 27).

oggetto l'uomo non è niente. È meglio abbracciare con amore il più vano e il più spregevole degli oggetti che rinchiudersi, insensibile, nella propria chiusa soggettività. Ma è solo l'oggetto del vero amore che svolge e manifesta, per la prima volta, la vera essenza dell'uomo»⁷. La religione, intesa come amore dell'uomo per Dio, è la prima occasione che l'individuo ha di rapportarsi alla propria essenza, alla propria vera natura, sebbene egli alieni quest'essenza in un Dio trascendente e in grado di garantirgli eterna beatitudine, nonché piena soddisfazione dei suoi desideri pretenziosi, primo tra tutti il desiderio di immortalità. Feuerbach sostiene che «quella vita nella quale gli individui esistono eternamente [...] quella vita ultraterrena [...] è una vita apparente, per gioco. [...] l'aldilà – e questo soltanto è il suo pregio, la sua differenza in meglio rispetto all'aldiqua – tappa i buchi con i buchi, riempie vuotando, vivifica distruggendo, compensa ponendo nel nulla, sazia affamando, arricchisce derubando. Chi mai potrà stupirsi per il fatto che l'aldilà è l'aldiqua dissennato e impazzito?»⁸.

Occorre pertanto smascherare questo meccanismo di alienazione religiosa per restituire all'uomo la sua essenza vera, terrena, attraverso il recupero degli attributi divini che gli sono propri. Ciò che va negato è solo il soggetto Dio, ma non i suoi predicati, che sono in realtà, da sempre, prerogativa del genere umano. Una volta restituito all'uomo ciò che gli è proprio, occorre fare in modo che il suo amore per Dio si converta in amore per l'altro uomo⁹.

La risoluzione feuerbachiana della teologia in antropologia condurrà a questa meta, svelando il volto filantropico della religione. Infatti, considerata nella sua accezione di *re-ligio*, essa significa proprio legame, comunità, unione dell'io con l'altro da sé.

⁷ Id., *Opere*, cit., p. 357.

⁸ Ivi, pp. 73-74.

⁹ «Tu devi credere, sì, credere; ma credere che anche tra gli uomini c'è un vero amore, che anche il cuore umano è in grado di nutrire un amore infinito e misericordiosissimo, che anche l'amore umano può avere le proprietà dell'amore divino»; (ivi, p. 357).

Dunque l'etimologia stessa della parola religione stimola una riflessione sulla sua necessità. Ineliminabile nell'uomo, per sua natura religioso, è l'esigenza di un continuo oltrepassamento della propria situazione attuale. C'è in lui, dice Feuerbach, un insopprimibile desiderio di infinità, un impulso egoistico di perfezionamento della propria natura, che si manifesta anche nella dimensione mondana, terrena, e quindi non lo abbandona nemmeno quando rinuncia all'esistenza di un Dio trascendente. Tuttavia, se dall'esperienza si passa alla riflessione, se dall'immanenza della prassi si passa alla consapevolezza della teoria, allora nasce la teologia, intesa come riflessione razionale, scienza di Dio e su Dio¹⁰. Mentre il fatto religioso è indiscutibile, la riflessione teologica può essere soggetta a critica, in quanto degenerazione della religione, che comincia quando quest'ultima ha perso la sua spontaneità, la sua purezza originaria. Non a caso la polemica di Feuerbach è rivolta all'essenza disumana e teologica della religione, al fine di salvaguardarne la natura antropologica.

Essa, considerata in questa sua essenza vera, è un prodotto, un'esigenza del cuore umano, una sorta di nutrimento del cuore di cui l'umanità, fin dalle sue origini, non si è mai privata. Infatti che Dio esista o meno può essere ed è stato oggetto di discussione, ma è fuori dubbio che esistano e sono sempre esistiti l'esperienza e il vissuto religiosi. È proprio questo vissuto che a giudizio di Feuerbach vale la pena indagare per far emergere il volto positivo, umano della religione.

¹⁰ A proposito dei rapporti tra religione e teologia nella riflessione di Feuerbach, Bazzani sostiene che mentre il suo atteggiamento verso la religione è risultato talvolta oscillante, quello verso la teologia è stato costantemente critico, oppositivo. Tale divario si fa sempre più netto nel corso della sua produzione. Infatti se ne *L'Essenza del Cristianesimo* «ci si limitava a dire che la teologia è la pretesa di sistemare in schemi di ragione quel che di fatto è altra cosa rispetto alla ragione, ovvero il "sentimento", "l'animo", nel '46 si asserisce che la teologia è "il sistema della dipendenza dell'uomo", la "forma dell'alienazione più estrema dell'uomo", la radicale rescissione di ogni legame con la realtà effettuale dell'esistenza. Nel '46, cioè, il divario appare più marcato proprio perché, finalmente delineati i tratti della filosofia dell'avvenire, dell'antropologia del futuro, si muove proprio dall'antropologico, dall'esistenziale, dal naturale-tecnico e meglio si sa determinare la religione quale re-ligio tra gli uomini e la teologia quale semplice discorso intorno a un Dio che può anche non avere alcuna parentela con questa re-ligio»; (Id., *L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Bazzani, cit., p. 28).

Solo nel momento in cui si comprende la sua autentica essenza, è possibile capire perché l'esperienza religiosa è inconfutabile.

Il primo capitolo del presente lavoro si sofferma proprio su questa essenza vera, antropologica della religione prendendo le mosse dal carattere peculiare della critica di Feuerbach nel passaggio dal periodo hegeliano a quello antihegeliano. Infatti nella fase antecedente la rottura con l'hegelismo, la critica alla religione si svolge ancora nel senso dell'esaltazione della dimensione teoretica su quella pratica dell'esistenza: Feuerbach polemizza nei confronti del soggettivismo e dell'egoismo religioso, facendo emergere i limiti antiumanistici del suo pensiero giovanile, in cui egli si appella ancora al potere assoluto della ragione. Da ciò la necessità di analizzare in primo luogo il cammino di ricerca che lo ha indotto a rivalutare l'origine pratico-emotiva della religione; in secondo luogo le ragioni che lo hanno spinto in questa direzione e infine le conseguenze che ne sono derivate sul piano etico-antropologico.

La prospettiva di Feuerbach nei confronti del religioso comincia a mutare quando egli matura il suo distacco dalla filosofia hegeliana ed emerge in particolare nell'*Essenza del Cristianesimo*, la cui bipartizione rivela il duplice volto, negativo e positivo della religione. L'importanza di questo scritto sta nel fatto che esso costituisce il punto di partenza per un approccio sempre più positivo nei confronti dell'esperienza religiosa o quanto meno dei meccanismi che l'hanno generata, sebbene resti in esso ancora una netta separazione tra teoria e prassi, individualità e universalità, pensiero e vita. Da ciò si evince che l'allontanamento di Feuerbach dall'hegelismo non può dirsi mai definitivo, anzi egli rimarrà sempre in qualche modo legato alla filosofia del maestro.

A tal proposito, il presente lavoro non nasce con l'intento di individuare una netta linea di demarcazione tra le varie fasi di sviluppo della riflessione feuerbachiana, come se si trattasse di un percorso lineare e sempre coerente, anzi si tenterà di far emergere la continua

irrequietezza teorica e la complessità insite in quella riflessione, dove talvolta sono tenuti insieme poli opposti di una medesima realtà. Si potrebbe dire, come suggerisce Perone, che Feuerbach «*non* è mai dove si trova. Quando è teologo, non lo è più, perché è già hegeliano; quando è hegeliano, non lo è più, perché si affacciano prepotenti i temi della concretezza e della contraddizione, il bisogno di realizzare ciò che la filosofia hegeliana aveva enunciato; quando, come vedremo, è ateo, non lo è soltanto né propriamente, perché le non dimenticate origini teologiche e soprattutto la ricchezza contenuta nell'esperienza religiosa riaffiorano»¹¹. Eppure la vera novità dell'*Essenza del Cristianesimo* risiede nell'importanza accordata da Feuerbach al sentimento, quale organo della religione. Il riconoscimento e l'insistenza sull'aspetto pratico-emotivo della stessa, ridotta all'animo, all'affetto, al bisogno del cuore, condurrà Feuerbach all'annuncio di una filosofia e una religione "positive", o meglio di una filosofia cui egli attribuisce addirittura un valore religioso. Infatti il suo antropoteismo è un nuovo umanesimo che fa propri i caratteri positivi della religione e la cui genesi, come ha fatto notare il teologo Karl Barth, può essere ricondotta al protestantesimo, nella sua matrice luterana. Barth, che apprezza Feuerbach per la sua competenza in campo biblico e il suo amore, anche se infelice, per la teologia, sostiene che egli avrebbe soltanto portato a compimento il processo di umanizzazione e demitizzazione iniziato con la Riforma. Da ciò la necessità di approfondire i rapporti tra Feuerbach e Lutero, poiché proprio nel luteranesimo lo schema antropologico feuerbachiano troverebbe la sua concreta realizzazione. Lutero avrebbe palesato il segreto della fede cristiana, facendo dei sensi i veri organi della rivelazione e di Cristo un "essere per noi", incarnazione dell'amor proprio dell'individuo ormai soddisfatto. Eppure l'immanentizzazione del divino iniziata con la Riforma e proseguita

¹¹ U. Perone, *Invito al pensiero di Feuerbach*, Mursia, Milano 1992, p. 53.

nell'antropologia feuerbachiana non annulla il bisogno umano di oggettivarsi in una realtà esterna ad esso.

Il secondo capitolo del presente lavoro viene fuori dall'esigenza di spiegare in cosa consista il desiderio proprio di ciascun uomo di trascendersi in un'entità altra capace di completarlo. Per rispondere a tale interrogativo di fondo, evitando facili equivoci, si è avvertita la necessità di far emergere la peculiare differenza che Feuerbach individua tra "trascendenza" e "alterità" essendo la prima l'opposto, il capovolgimento della realtà, laddove la seconda indica, invece, il rapporto con un essere concreto, finito e dunque reale. Questa analisi risulta utile al fine di individuare le motivazioni profonde per cui Feuerbach, nonostante la sua negazione del trascendente, non rinunci per questo alla categoria di alterità, che anzi ha una funzione-chiave all'interno della sua riflessione. Basti pensare al concetto di Genere, espressione del legame io-tu, che assume un ruolo centrale nella seconda parte del lavoro, essendo stato, tra l'altro, bersaglio di una severa critica da parte del filosofo Max Stirner. Quest'ultimo obietta a Feuerbach di non essersi mai veramente liberato del fantasma della religione, avendo ridotto il genere umano a un ideale astratto, nei confronti del quale permane quello stesso rapporto di subordinazione che la coscienza religiosa subiva al cospetto del suo Dio. Pertanto sarà necessario soffermarsi sulle risposte di Feuerbach a questa critica e sulla sua maniera peculiare di intendere il Genere, come un trascendente ma del tutto immanentizzato, che testimonia una sacralità presente nella materia stessa e pertanto estesa all'intero orizzonte dell'esperienza concreta di ciascun individuo. L'analisi del concetto di Genere risulta utile per comprendere come l'uomo di cui parla Feuerbach abbia ancora bisogno di trascendersi, nel senso del rapportarsi ad una realtà altra da sé che possa integrarlo, orientarlo, ma che è come lui stesso mondana, tangibile, materiale.

Risulta così ancora una volta confermata la tesi secondo la quale anche in un orizzonte di immanenza l'individuo feuerbachiano rivela uno spirito e un orientamento genuinamente religioso, presentando i medesimi bisogni ai quali un tempo la religione rispondeva con un Dio trascendente. Si tratta di bisogni che adesso possono essere soddisfatti in una dimensione terrena. A tale tema è dedicato il terzo capitolo, nel quale emerge quell'orizzonte di mondanità in cui si radica la necessità di ciascun uomo di trascendersi: l'esperienza etica concreta. Essa implica l'incontro dell'io con l'altro da sé, il senso di rispetto che si nutre nei suoi confronti, il riconoscimento della sua dignità, nonché della capacità che egli possiede di integrare e completare l'*ego* insoddisfatto. Il legame con l'altro non è espressione di una "simpatia" puramente psicologica, bensì di quell'unità strutturale degli individui umani la cui rottura è infelicità, dolore, miseria.

Fondamento comune della morale e della religione è, a giudizio di Feuerbach, l'impulso a essere felici, anche se la religione soddisfa tale impulso solo nell'immaginazione. Pertanto è inevitabile che l'uomo cerchi di appagarlo in modo diverso, impiegando mezzi differenti da quelli religiosi. In questa parte del lavoro assume un ruolo centrale l'analisi delle caratteristiche proprie del desiderio di felicità dell'individuo, il suo legame con la corporeità e i sensi, le contraddizioni insite in esso, nonché il suo rimando al bisogno religioso di beatitudine eterna, nel quale tale desiderio affonderebbe le sue radici. L'istinto di felicità, seppur individuale, può soddisfarsi solo nell'elemento della socialità, che rappresenta per Feuerbach ciò che rimane dello spirito religioso. Infatti l'individuo feuerbachiano, pur negando Dio, è ancora capace di discernere il bene dal male, di trattare con dignità e rispetto il suo prossimo, di amarlo e adorarlo con la stessa dedizione con la quale il credente ama e venera il suo Dio. Dunque una serie di esperienze comuni, quotidiane, accomunano credenti e non credenti, e testimoniano quanto sia labile il confine tra ateismo e religiosità: entrambi,

credenti e non, presentano i medesimi impulsi, hanno una propria coscienza morale a cui rendere conto, condividono una vasta gamma di valori e si interrogano sul senso della propria vita. Pertanto l'ateismo non si traduce in una forma di immoralismo. Questa tesi è sviluppata in particolare nel testo di Feuerbach su Pierre Bayle¹², in cui emerge come una vita connotata religiosamente possa essere condotta anche da chi nega Dio.

A questo tema è dedicato l'ultimo capitolo del presente lavoro, volto a mostrare come la riflessione feuerbachiana rappresenti una sorta di crocevia tra ateismo e religiosità.

Infatti la sua critica positiva alla religione potrebbe aver aperto la strada all'insorgere di nuove forme di religiosità in cui Dio ha del tutto perso il suo primato e l'esperienza religiosa ha preso il sopravvento sulla fede in una divinità trascendente.

Dall'analisi dell'antropoteismo di Feuerbach emerge che l'atteggiamento sacrale-religioso, allontanato o negato, troverà sempre una strada per manifestarsi, non essendo mai del tutto eliminabile. La sua religione antropologica avrebbe pertanto gettato le basi per una relazione originale tra sacro e secolare, dove ciascun termine non esclude, bensì implica l'altro.

«"Sacro" è una parola indoeuropea che significa "separato"»¹³, dunque indica la relazione dell'uomo con un'entità che egli avverte come superiore ed estranea a sé, divina, altra rispetto alla realtà terrena, e dalla quale nello stesso tempo egli si sente attratto. Feuerbach non

¹² Cfr. L. Feuerbach, *Pierre Bayle, Un contributo alla storia della filosofia* e dell'Umanità, cit. Sul rapporto Feuerbach/Bayle e sull'importanza di quest'ultimo nella storia della filosofia si è soffermato anche Marx ne *La sacra famiglia*, dove sostiene che «l'uomo che ha privato teoricamente di ogni credito la metafisica del secolo XVII e ogni metafisica è stato è stato Pierre Bayle. [...] Come Feuerbach è stato spinto dalla lotta contro la teologia speculativa alla lotta contro la filosofia speculativa, proprio perché ha riconosciuto la speculazione come l'ultimo puntello della teologia, proprio perché ha dovuto necessariamente costringere i teologi a rifugiarsi di nuovo dalla scienza apparente nella fede rozza, ripugnante; allo stesso modo, il dubbio religioso ha spinto Bayle al dubbio sulla metafisica che era il puntello di questa fede. Egli ha sottoposto quindi a critica la metafisica in tutto il suo processo storico. [...] Con la dissoluzione scettica della metafisica, Pierre Bayle non ha preparato solo la diffusione in Francia del materialismo e del sano intelletto umano. Con la dimostrazione che può esistere una società di puri atei, che un ateo può essere un uomo onorevole, che l'uomo si degrada non con l'ateismo, ma con la superstizione e l'idolatria, egli ha annunciato la società atea che doveva presto cominciare ad esistere. Pierre Bayle è stato [...] "l'ultimo dei metafisici nel senso del secolo XVII e il primo dei filosofi nel senso del secolo XVIII"»; (F. Engels - K. Marx, *La sacra famiglia*, cit., pp. 167-168).

¹³ U. Galimberti, *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 13.

intende sopprimere il sacro, del quale riconosce l'impossibile rimozione, ma solo evitarne un esito trascendente. Egli sostiene che la dimensione sacrale-religiosa è costitutiva della natura umana: ciò che va eliminato non è il sacro in sé ma la convinzione che possa esistere una realtà trascendente e altra dal nostro mondo. Solo così può emergere il vero volto del sacro. Esso per Feuerbach coincide con ciò che è comune a tutti, l'universale, la totalità umana che ha preso il posto dell'ulteriorità divina.

Dunque egli del sacro misconosce l'aspetto della separazione, del rimando al trascendente, e fa emergere come, una volta smascherata la natura antropologica della teologia, sacri possono essere considerati l'amicizia, il matrimonio e più in generale i rapporti morali che si stabiliscono nell'orizzonte dell'immanenza.

Quello di Feuerbach è dunque un sacro, un trascendente, ma del tutto immanentizzato che trova concreta espressione ancora una volta nel suo concetto di Genere umano, il quale non è qualcosa di astratto, di separato, bensì un essere determinato, l'unità io-tu, che coincide con l'autentica essenza di ogni individuo. Questo stretto legame tra trascendente e immanente, sacro e secolare, consente a Feuerbach di dialogare anche con autori che, sebbene distanti tanto temporalmente quanto strutturalmente dal suo pensiero, tuttavia condividono con lui l'idea di questa interdipendenza tra temporale e religioso e la convinzione che la religione sia qualcosa di più profondo della fede in un dio trascendente.

Dunque obiettivo del presente lavoro non è tanto realizzare una ricostruzione storico-filologica del pensiero di Feuerbach, quanto stimolare una riflessione sugli effetti a lungo termine del suo antropologismo radicale, prendendo le mosse dai principali snodi concettuali della critica che egli muove alla religione. In questo modo si potrà tentare un rilancio di alcune questioni ancora attuali nel panorama etico-religioso proprio a partire dalle analisi che egli sviluppa in tale campo.

A tal proposito si cercherà di rilevare una possibile linea teorica che dalla religione dell'uomo di Feuerbach potrebbe arrivare verosimilmente fino alla "religione senza Dio" di Ronald Dworkin o del filosofo spagnolo Manuel Fraijó; che dal riconoscimento feuerbachiano dell'insopprimibilità dell'atteggiamento sacrale-religioso potrebbe condurre fino alla riflessione sulla "secolarità sacra" di Raimond Panikkar o ancora fino al paradigma anateistico che il filosofo irlandese Richard Kearney raccomanda alla spiritualità del nostro tempo.

Dunque il lascito di Feuerbach alla nostra epoca è fare in modo che la religione da luogo di identità particolare in cui ciascun popolo finisce con l'irrigidirsi, diventi canale di comunicazione e quindi di dialogo tra popoli e culture differenti. Per far sì che ciò accada occorre realizzarne il fine antropologico, ossia la tolleranza, la solidarietà, la carità, l'apertura e la dedizione al prossimo, a prescindere dalla sua fede particolare. In questo senso la religione può rappresentare ancora oggi un contenitore di valori cui attingere, sebbene riletti e re-interpretati in una prospettiva immanente.

CAPITOLO I

Sull'essenza vera, antropologica della religione

I. La critica alla soggettività e all'egoismo religioso negli scritti giovanili

Feuerbach espone il suo peculiare metodo filosofico, genetico-critico, sin dagli esordi della critica alla religione e alla cultura moderna, poiché ritiene che gli uomini, confondendo l'essenza con l'apparenza delle cose, non sanno distinguere tra l'oggetto e la sua rappresentazione. Al contrario, «la filosofia genetico-critica è quella che non dimostra né costruisce dogmaticamente un oggetto dato dalla rappresentazione [...] ma ne indaga l'origine; è quella che suscita il dubbio se l'oggetto sia un oggetto reale o una mera rappresentazione, o in generale un fenomeno psicologico; è quella che perciò distingue nel modo più rigoroso quello che è soggettivo da ciò che è oggettivo»¹⁴. Dunque compito della filosofia genetico-critica è cogliere la radice pratica dei concetti che mirano all'universalità, rivelandone l'origine nella psicologia umana e precisamente nella sfera egoistica delle passioni.

In una lettera al fratello del 1828¹⁵ Feuerbach sostiene di essere capace di criticare una cosa solo procedendo dall'interno, sprofondando in essa, unificandosi con la sua essenza.

Questa convinzione trova una conferma in quella sorta di biografia intellettuale rappresentata dai *Frammenti per caratterizzare il mio curriculum filosofico*, dove emerge la confessione di un legame profondo con la religione, non indagata col distacco e l'acribia dello studioso, ma

¹⁴ L. Feuerbach, *Principi di filosofia dell'avvenire*, tr. it. a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1946, p. 37.

¹⁵ Cfr. Id., *Sämtliche Werke*, hg. von W. Bolin e F. Jodl, Stuttgart Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, n. XII, p. 253.

vissuta con intensa serietà sin dagli anni dell'adolescenza¹⁶. In particolare, dalla sua analisi del fenomeno religioso risulta, accanto ad un'essenza negativa, teologica della religione, anche una sua natura pratica, positiva, antropologica, che consente di non ridurla a pura negatività, a nulla, a non senso.

L'obiettivo di Feuerbach è sì negare Dio per affermare sempre più l'uomo, ma al contempo realizzare la religione nel suo aspetto pratico, quale esperienza di vita, nonché mezzo necessario all'individuo per cogliere la sua vera essenza ed eliminare da essa ogni residuo di trascendenza. Eppure l'elemento pratico insito nell'esperienza religiosa non è stato immediatamente oggetto di una critica positiva da parte di Feuerbach, ancora fortemente influenzato, negli anni giovanili, dalla filosofia hegeliana, nella quale egli sentiva di aver trovato un sapere finalmente rigoroso e universale in grado di sovrastare le piccolezze della vita quotidiana e di porsi in alternativa all'egoismo religioso.

Occorre pertanto analizzare in primo luogo il cammino di ricerca che avrebbe condotto Feuerbach a rivalutare l'origine pratico-emotiva della religione, assunta come oggetto d'amore fin dalla sua adolescenza e divenuta nel corso del tempo il punto di vista privilegiato per la comprensione delle nostre strutture psichiche più profonde.

Il vivo interesse per la religione affonda le sue radici nelle stesse vicende autobiografiche di Feuerbach, che in seguito al divorzio dei genitori, allontanato dalla madre e dalle sorelle, fa di essa un tentativo per prolungare il legame con la figura materna, dalla quale aveva ricevuto nell'infanzia un'educazione improntata a una profonda religiosità. Negli anni della sua adolescenza, almeno fino al 1824-25, egli si trova a vivere nel clima di rinascita religiosa

¹⁶ «Se mai c'era uno che fosse destinato e che avesse il diritto di pronunciare un giudizio sulla religione, quello ero io; perché io non mi sono limitato a studiare la religione dai libri; ma ho imparato a conoscerla dalla vita – e non solo dalla vita degli altri, che mi dimostravano *ad oculos* le cause e gli effetti della religione sia dal lato buono che da quello cattivo, ma anche dalla mia propria vita. Prima di diventare oggetto di teoria la religione era per me un oggetto di prassi»; (Id., *Opere*, cit., p. 365).

proprio dei primi decenni del secolo. Matura così la decisione di diventare teologo e di prepararsi attraverso la lettura della Bibbia, dei testi di storia ecclesiastica e degli scritti di Herder¹⁷ e di Novalis.

Si trasferisce così ad Heidelberg per frequentarvi la facoltà di teologia e già in quegli anni subisce l'influenza di alcuni motivi di stampo teologico, che per quanto rifiutati dal giovane Feuerbach, condizioneranno fortemente il suo successivo modo di intendere la religione. Infatti nella teologia del suo tempo, come emerge dalle analisi di Perone, «era operante anche un indirizzo che accentuava, nel fatto religioso, l'importanza del sentimento, dell'amore e in generale di contenuti antropologici non riconducibili alla razionalità. Quando Herder parla di una religione dell'umanità e cerca una ricostruzione delle religioni come prodotto dell'attività umana; quando Schleiermacher pone l'accento sulla coscienza e sul sentimento di dipendenza, facendo così della fede un atteggiamento che dipende più dall'uomo che da Dio; quando Daub, nonostante la sua teologia speculativa, afferma il significato pratico della religione; quando infine con De Wette e con il neopietismo emergono termini come "antropologia" e "cuore", non si può non pensare agli sviluppi della filosofia feuerbachiana che mettono a frutto, per negare la religione, precisamente queste premesse diffuse nella teologia a lui contemporanea»¹⁸. Eppure tali premesse, che sottolineavano la dimensione umana della religione, furono in un primo momento rifiutate da Feuerbach in nome di un modello di sapere, quello hegeliano, che risultava ai suoi occhi dotato di quell'universalità e rigore che si addicono a una vera scienza¹⁹. Così, dopo l'esperienza di Heidelberg, Feuerbach

¹⁷ In particolare egli legge l'Introduzione all'Antico e al Nuovo Testamento di Herder in cui si condanna l'intento razionalistico di dimostrare le verità del Cristianesimo, che sono invece affidate alla fede e al sentimento di ognuno. È evidente che la religiosità ricercata da Feuerbach sia del tutto svincolata da preoccupazioni dogmatiche e confessionali, concentrandosi piuttosto sull'esperienza religiosa quale modalità di esistenza che ha radici più profonde e vitali della mera razionalità.

¹⁸ U. Perone, *Invito al pensiero di Feuerbach*, cit., p. 25.

¹⁹ «Si potrebbe dire che la conversione di Feuerbach non è in questi anni tanto dalla teologia alla filosofia, quanto dall'immediatezza delle esigenze vitali (cui la religiosità giovanile aveva dato risposta) all'universalità e al rigore

nel 1824 si trasferisce a Berlino per seguire le lezioni di Hegel e in questo contesto matura la decisione di abbandonare la teologia per la filosofia, che allora egli considerava una sorta di ascesi spirituale, la quale esigeva una completa dedizione e il totale abbandono della dimensione empirica, mondana. Il giovane Feuerbach fa propria la polemica di Hegel contro le filosofie individualistiche e quella del suo maestro di dogmatica Daub²⁰ contro le teologie egoistiche, andando ben oltre le loro rispettive posizioni, fino a coinvolgere il Cristianesimo e a contestarne la presunta absolutezza. Infatti la critica di Feuerbach al Cristianesimo, al soggettivismo e all'egoismo religioso, supera di gran lunga l'impostazione di Hegel. Espressione della radicalità delle sue convinzioni è la peculiare interpretazione della morte come momento in cui il sé cessa di essere ciò che era stato per lasciar posto all'universale. In questa cornice teorica si collocano gli scritti che precedono la rottura con l'hegelismo (1828-38), dai *Pensieri sulla morte e l'immortalità* al *Pierre Bayle*.

In essi infatti l'elemento pratico che caratterizza l'esperienza religiosa è ancora oggetto di una critica negativa, poiché Feuerbach in quegli anni esaltava la teoria quale forma più alta di attività umana, di gran lunga superiore all'esistenza concreta, sensibile.

Nella sua tesi di abilitazione, la *Dissertatio* del 1828, *De ratione, una, universalis, infinita*, individuo, vita, sensibilità sono tutt'uno e sono subordinate al pensiero, che è per sua natura

della scienza, i quali sono rappresentati non dalla teologia - che è un sapere superficiale e per lo più ricercato solo per esercitare un mestiere - ma dalla filosofia, che, nella versione hegeliana, è una vera scienza e un'autentica vocazione»; (ivi, p. 23).

²⁰ Daub, professore di dogmatica ad Heidelberg era un convinto seguace delle idee hegeliane. Nel semestre 1823/1824 Feuerbach ne seguì le lezioni: «furono l'unico corso universitario che egli frequentò con passione e con soddisfazione. [...] Pure, anche in Daub, Feuerbach sentiva la mancanza di qualche cosa che egli, allora, "non sapeva né spiegarsi né esprimere". Ed è ben probabile che proprio dal sentimento di questa mancanza prese forma in lui, poco a poco, il desiderio di andare a Berlino per sentire le lezioni di Hegel»; (C. Ascheri, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, Sansoni Editore, Firenze 1970, p. 182). Tuttavia Feuerbach anche dopo l'abbandono della teologia, rimase intimamente legato al suo vecchio maestro di Heidelberg, al quale manifestò in più di un'occasione la sua gratitudine per averlo introdotto alla speculazione. In particolare da Daub Feuerbach ricevette tutta una serie di sollecitazioni, quali ad esempio la convinzione del contenuto antropologico insito nella religione Cristiana, l'importanza accordata alla Trinità in quanto espressione della dimensione comunitaria dell'esistenza, l'interesse per l'analisi della natura di Dio, che egli avrebbe rielaborato nella maturità.

indifferente verso l'individualità: esso è sì una forma di vita, ma che nasce dalla morte dell'individuo, della vita sensibile.

Dunque la filosofia del giovane Feuerbach si caratterizza per la sua sordità ai bisogni e al dolore dell'individuo; ciò spiega la sua polemica nei confronti della religione, sempre pronta, invece, a prestare orecchio all'infelicità dell'uomo e al suo desiderio di beatitudine eterna.

Nei *Pensieri*, questa critica alla religione si sviluppa parallelamente alla polemica nei confronti della modernità, del soggettivismo esasperato della cultura moderna che, con la sua fede nell'individuo e la tendenza ad afferrarsi a tutto ciò che, seppur illusorio, ne garantisca la sopravvivenza, costituiva il fondamento della dottrina dell'immortalità personale. La fede nell'immortalità del singolo si fondava sulla scissione introdotta dal Cristianesimo tra realtà e immaginazione, ma tale idoleggiamento dell'individuo si è manifestato in modo più chiaro con l'avvento del Protestantismo e del pietismo²¹.

Quando scrive i *Pensieri* Feuerbach difende sì la finitezza dell'uomo e la necessità che egli accetti la morte quale evento ineluttabile della propria esistenza, però il suo discorso è tutto funzionale all'apertura del singolo al genere umano e quindi all'infinità e assolutezza della sua essenza.

Per Feuerbach infatti infinito, divino, immortale, non è l'uomo considerato nella sua singolarità, come riteneva erroneamente la cultura moderna e il protestantesimo in particolare, bensì solo l'umanità come tutto. Egli, ancora idealista negli anni '30, critica della

²¹ «Feuerbach vede nell'epoca moderna una progressiva assolutizzazione del principio della persona disciolta dai vincoli societari dello stato e della chiesa. Questo processo si esprime nel protestantesimo, che pone il principio della fede nella convinzione individuale e che fa della persona cosmico-storica il Cristo il centro della religione. Razionalismo, pietismo e moralismo sono le tappe attraverso cui il protestantesimo passa a dare un valore assoluto alla persona nelle sue qualità interiori e morali al di sopra della natura e dell'unità sostanziale della storia e dell'umanità. L'aumento progressivo dell'importanza della dottrina dell'immortalità dell'anima è parallela, anzi è l'espressione di questo stesso processo»; (ivi, p. 58).

modernità proprio il suo porre al centro del discorso l'individuo, dimenticando l'universale, lo spirito.

Contro il trascendentalismo e l'egoismo religioso, Feuerbach si appella in quegli anni al potere assoluto della ragione, intesa ancora alla maniera di Hegel.

Ne *L'Abelardo ed Eloisa*, ad esempio, egli insiste sullo scompenso che esiste tra fede e ragione, vita sensibile-concreta e vita nello spirito²², ma è in particolare in uno scritto del 1836, il *Leibniz*, che assistiamo all'esaltazione dell'ideale contemplativo del filosofo, incarnato da Spinoza. A quest'ultimo viene riconosciuto, in particolare, il merito di aver fatto della conoscenza il bene più alto dell'uomo e di aver espresso e vissuto pienamente questo ideale filosofico. L'esaltazione dell'intellettualismo etico di Spinoza va di pari passo con la svalutazione feuerbachiana della vita pratica, che trova espressione nella religione.

Carlo Ascheri nel suo scritto *Feuerbach 1842. Necessità di una Cambiamento*, insiste in modo particolare sui limiti antiumanistici del pensiero del giovane Feuerbach e su quella negazione della pratica e della vita cui lo conduce la sua critica alla religione. Egli ripropone, a sostegno di questa tesi, alcuni passi tratti dal *Leibniz*: «la differenza essenziale tra il comportamento pratico e quello teorico è che in quest'ultimo la mia individualità è qualcosa di accidentale, mentre nel comportamento pratico la persona è l'essenziale, *l'ipse feci*, non *alius* è tutto. Il pensiero è invece per sua natura l'assoluta indifferenza verso l'individualità: per pensare bisogna superare il punto di vista della persona, astrarre da se stessi. Perciò l'uomo di sentimento è incapace di pensare: "l'uomo naturale, cioè sensibile, ha un terrore per il

²² Sebbene ne *L'Abelardo e Eloisa* Feuerbach sostenga la superiorità della ragione e della filosofia rispetto alla pratica e alla vita, tuttavia «la sua posizione è molto più complessa. In una lettera aperta a Karl Riedel (1839), [...] Feuerbach citerà *L'Abelardo* e parlerà dell'*humor* come anello intermedio "fra l'alto e il basso, l'astratto e il concreto, l'universale e il particolare" mettendolo in parallelo con l'amore. Benché questa interpretazione sia stata data cinque anni dopo, quando era ormai stesa la critica al "monologo" della filosofia hegeliana, il confronto continuo tra i due livelli attraverso frequenti citazioni letterarie o aneddoti biografici mostra una nuova attenzione verso l'esistenza concreta che si tradurrà presto nel programma di unire l'idea con l'empiria»; (F. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia 2011, p. 149).

pensiero come per la morte". Il pensiero è un'attività sopraindividuale e deve essere volto a conoscere le cose in sé, non come sono per noi. La vita ci presenta invece le cose soltanto in relazione a noi come esseri sensibili e personalmente interessati. La filosofia considera l'infinito dal punto di vista dell'infinito, la religione invece "dal punto di vista della finitezza, della vita".²³ Sulla base di tali affermazioni, Ascheri conclude: «la sussunzione della religione e della teologia sotto il punto di vista della vita, della pratica e dell'individuo è espresso in questi passi nella maniera più chiara e conseguente, e ci illumina sulla forte carica polemica contro la religione e la teologia che ha l'esaltazione della teoria in Feuerbach. È proprio la polemica antiteologica che spinge Feuerbach necessariamente sulla via della negazione della pratica e della vita, a fondo della quale egli vede sempre rispuntare la persona cristiana».²⁴ L'esaltazione del punto di vista teoretico emerge anche in uno scritto di poco successivo al *Leibniz*, ossia il *Bayle*, dove al centro del discorso è l'uomo di scienza (incarnato appunto da Pierre Bayle) che studia l'oggetto per se stesso, a prescindere da qualsiasi interesse egoistico. Egli infatti impersona l'ideale dell'individuo razionale, libero dai propri interessi e dalle proprie inclinazioni sensibili, incarnate invece dall'uomo pio, devoto, animato esclusivamente da uno spirito utilitaristico e da un malcelato egoismo.

In questa fase iniziale della sua riflessione, dunque, Feuerbach coglie ancora le potenzialità rivoluzionarie della *Filosofia dello Spirito*.

Tuttavia tale convinzione si modifica man mano che egli si convince che lo Spirito è produttore di alienazione non meno delle rappresentazioni religiose. Si arriverà alla rottura definitiva con la filosofia hegeliana e con la filosofia speculativa in genere negli scritti: *Per la critica della filosofia hegeliana* (1839), *Principi della filosofia dell'avvenire* (1843) e *Tesi preliminari per una*

²³ C. Ascheri, *Feuerbach 1842. Necessità di un Cambiamento*, cit., pag. 41.

²⁴ Ivi, p. 42.

riforma della filosofia (1843). Sono questi gli anni in cui il pensiero feuerbachiano comincia a svilupparsi lungo due direzioni tra loro intrecciate: la filosofia dell'avvenire, ossia l'antropologia, e l'analisi del fenomeno religioso, che lo porterà a negare la realtà di Dio, pur di affermare sempre più l'uomo.

2. La critica positiva alla religione ne *L'Essenza del Cristianesimo*

L'Essenza del Cristianesimo rappresenta l'ultimo scritto feuerbachiano in cui ancora trova espressione l'importanza accordata alla teoria, la separazione tra individualità e universalità, tra pensiero e vita, nonché l'ideale contemplativo del filosofo, l'unico in grado di scorgere l'essenza vera della religione, a lei stessa nascosta. Tuttavia, in quest'opera, Feuerbach non si limita ad enucleare gli aspetti negativi della religione, ma si dedica a un'indagine più profonda sulla genesi delle credenze religiose, con uno sguardo antropologico.

Ne deriva così la convinzione che la religione abbia un duplice volto e senso, come emerge dalla bipartizione del testo che risulta critico, dissolutore, ma solo verso la natura disumana, teologica, della fede.

La prima parte, dunque, come sostiene Feuerbach nella *Prefazione*, è affermativa: indaga l'essenza vera, antropologia della religione; solo la seconda parte è negativa, avendo quale oggetto d'indagine l'essenza falsa, teologica della stessa. Inoltre, mentre nella prima parte è presente una rivalutazione della religione quale espressione immediata della sensibilità umana in antitesi all'astrazione, nella seconda ritorna ancora una volta quella contrapposizione tra essenza universale ed esistenza individuale, ragione ed empiria, già presente negli scritti precedenti. La seconda parte infatti si apre, nel primo capitolo *Il punto di vista essenziale della religione*, con una nuova condanna del punto di vista pratico su quello

teoretico, e si conclude con l'esposizione della netta antitesi tra fede e amore, rievocando alcune pagine del *Bayle*, incentrate sulla superiorità della dimensione spirituale rispetto alla sfera egoistica delle passioni, conformemente all'impostazione hegeliana.

Anche il punto di partenza de *L'Essenza del Cristianesimo* risente fortemente della concezione idealistica, come si evince dalla definizione dell'essenza umana come infinita, contrapposta all'esistenza individuale, finita e limitata. Tuttavia, nel confronto con la religione e col Cristianesimo in particolare, si impone l'importanza della sfera emozionale e della sensibilità: «la religione è il solenne disvelarsi dei tesori nascosti dell'uomo, l'ammissione dei suoi più intimi pensieri, la *pubblica confessione dei suoi segreti d'amore*»²⁵.

In quest'opera riveste un ruolo cruciale il contrasto tra la legge (astratta e impersonale) della ragione e il cuore, tra spirito e natura. La vera novità è rappresentata dall'importanza accordata al sentimento, individuato come tipico della religione.

Pertanto Feuerbach non intende svolgere una critica fine a se stessa, e quindi dimostrare come la religione sia nient'altro che assurdità e superstizione. Anzi egli riconosce ad essa, e al Cristianesimo in particolare (che, come Hegel, considera la forma più alta ed evoluta della religiosità) anche una funzione positiva, in quanto rappresenta la prima, immediata, elementare forma di coscienza che l'uomo ha di se stesso. Intesa rettamente, la conoscenza di Dio non è altro che l'autocoscienza dell'uomo, il suo rapportarsi alla propria essenza, ma considerata come altra ed estranea rispetto a lui: «la religione è la *prima* e, per giunta, *indiretta* conoscenza che l'uomo ha di sé»²⁶, sostiene Feuerbach nell'*Essenza del Cristianesimo*, vale a dire una conoscenza che non sa ancora di essere tale, una via più lunga che l'uomo prende per giungere a se stesso.

²⁵ L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 37.

²⁶ *Ibidem*.

L'esperienza religiosa è descritta, nell'*Introduzione*, attraverso il famoso paragone con la circolazione arteriosa: «come la vita in genere consiste in una perenne sistole e diastole, così è anche la religione. Nella sistole religiosa l'uomo espelle lontano da sé la sua propria essenza, respinge, rigetta se stesso; nella diastole religiosa riprende nel suo cuore l'essenza espulsa»²⁷. Feuerbach riconosce adesso nel sentimento (e non più solo nella ragione), in un principio sensibile, il fondamento del Dio cristiano e quindi dell'uomo stesso. Nel capitolo su *Il segreto della natura in Dio* egli finisce con l'accordare addirittura una priorità alla natura o alla materia sullo spirito, attribuendole il ruolo di fondamento del pensiero: «la natura, la materia non può essere spiegata e dedotta dall'intelligenza; piuttosto è il *fondamento* dell'intelligenza, il fondamento della personalità, senza avere essa stessa un fondamento; lo spirito senza natura è un'irreale astrattezza, la coscienza si sviluppa solo dalla natura»²⁸. Feuerbach arriverà a sostenere che la natura non è nulla senza corpo e che «il *corpo* è il *fondamento*, il *soggetto della personalità*»²⁹. Tuttavia è innegabile il debito verso l'idealismo, ed Hegel in particolare, che attraversa l'intera riflessione feuerbachiana sulla essenza infinita dell'uomo in quanto genere e sui limiti del singolo individuo che vengono superati solo nella storia dell'umanità³⁰. Sono proprio le facoltà costitutive del Genere umano (ragione, volontà e cuore), oggettivate, a dar vita alla rappresentazione di Dio, in quanto concepite quali perfezioni assolute, illimitate, infinite.

Dunque ne *L'Essenza del Cristianesimo* finitezza è ancora sinonimo di nullità; finito, limitato può essere solo il singolo, non il genere: «è follia, una follia ridicola e insieme perversa

²⁷ Ivi, p. 48.

²⁸ Ivi, p. 104.

²⁹ Ivi, p. 108.

³⁰ «La *storia dell'umanità* non consiste in altro che in un progressivo *superamento dei limiti* – limiti che erano sempre considerati dal tempo precedente come *limiti dell'umanità* e perciò come *limiti assoluti, invalicabili*. Il futuro svela però sempre che i presunti limiti del genere umano erano solo limiti degli individui»; (ivi, p. 168).

determinare come finita, limitata, l'essenza del genere, che costituisce l'essenza assoluta dell'individuo»³¹.

Dunque Feuerbach pur abbandonando la prospettiva idealistica, manterrà la critica alla pretesa della singola persona di essere infinita (in linea con quanto dichiarato nei *Pensieri*) e farà di questa limitatezza del singolo il punto di partenza dell'alienazione religiosa.

Più precisamente per Feuerbach l'origine della religione è pratica: assillato dalle difficoltà della vita quotidiana, l'individuo sperimenta l'antitesi tra il proprio volere e potere, tra il desiderio e il suo conseguimento, l'immaginazione e la realtà, il pensare e l'essere. Pertanto egli cerca sostegno e sicurezza in un'entità superiore, infinita, immortale, cioè Dio, un'entità che compendia in sé tutto ciò che egli vorrebbe essere e avere. Seguendo lo schema di pensiero già sperimentato nella critica ad Hegel, Feuerbach può così affermare che non è l'astratto, cioè Dio che crea il concreto, ossia l'uomo, ma viceversa è l'uomo ad aver creato Dio, il quale non è che la proiezione o l'oggettivazione a livello fantastico, compiuta dall'uomo stesso, delle sue qualità e perfezioni più alte (ragione, cuore, volontà). Si tratta, come spiega in maniera puntuale Perone, del «noto rovesciamento feuerbachiano dei rapporti di predicazione, che si svolge sullo sfondo della tesi secondo cui, in una proposizione, la verità del soggetto è espressa dal predicato. È nel predicato, il quale rappresenta la concretezza del soggetto, che va ricercato il segreto nascosto della proposizione, sicché la verità senza mascheramenti consiste nel restituire a ciò che è colto anzitutto nella forma indiretta del predicato il ruolo fondamentale di soggetto. È questo schema [...] a consentire la sistematica ritraduzione antropologica dei contenuti della teologia. Essa infatti racchiude l'umano nella forma distorta di un attributo predicato del divino»³².

³¹ Ivi, p. 31.

³² U. Perone, *Invito al pensiero di Feuerbach*, cit., p. 78.

Pertanto, per comprendere il fenomeno religioso, bisogna partire dalla realtà dell'uomo. Fino ad oggi, sostiene Feuerbach, l'individuo ha pensato a sé come debole, misero, non potendo fare esperienza della sua infinità, ma non potendo neppure estirpare da sé il desiderio di essa, che lo costituisce nella sua più intima essenza umana. Quindi ha trasferito gli attributi di infinità in un soggetto trascendente, altro da sé: in Dio. L'uomo ricorre a Dio proprio perché non ha coscienza di sé come genere umano, collettività, insomma perché non ha coscienza dell'infinità delle sue facoltà. In generale, Dio si configura come l'oggettivazione al massimo grado delle qualità che sono in ogni uomo, ma poiché il processo di oggettivazione nell'ambito religioso è compiuto in modo inconsapevole, il risultato è che l'uomo considera Dio non come una proiezione di sé, bensì come un essere per sé, oggettivamente esistente, dotato di una propria realtà. In altri termini, l'uomo misconosce e dimentica l'origine reale, umana, degli attributi divini e Dio viene allora posto come un essere estraneo e diverso. Dunque, l'alienazione religiosa si verifica quando l'individuo considera determinate caratteristiche del divino (la bontà, la perfezione, la giustizia, la sapienza, la potenza) come oggettivamente appartenenti al divino stesso, mentre invece hanno radici nell'uomo. Conseguentemente Dio acquista un'esistenza autonoma, il che ha per effetto di impoverire l'uomo di ciò che originariamente gli appartiene e di sottometterlo a un essere altro, visto come superiore a lui; in tal modo quanto più la divinità viene esaltata, tanto più l'uomo è abbassato.

Da quanto detto finora emerge che la religione scaturisce dalla forza rappresentativa della fantasia o meglio dal sentimento della propria finitezza, che è un sentimento egoistico, in quanto esprime la dipendenza da un ente esterno di cui sento il bisogno, perché garante della mia salvezza e beatitudine eterna.

Tale entità che percepisco come esterna a me e del tutto autonoma, ossia Dio (che in realtà non altro che l'essenza stessa dell'uomo) è descritta ne *l'Essenza del Cristianesimo* attraverso

una serie di determinazioni razionali e morali che precedono la sua qualità di essere misericordioso³³.

Dunque il Dio che ci viene presentato da Feuerbach in questo scritto è in primo luogo la legge morale personificata, è «l'essenza neutrale, apatica, incorruttibile, chiaroveggente - la pura luce dell'intelligenza senza affetti [...] la vera è propria facoltà del genere [...] essenza universale, impersonale, astratta, cioè metafisica»³⁴.

Tale Dio, in primo luogo, non è altro che l'intelletto umano oggettivato, puro, perfetto, privo dei difetti e delle debolezze del cuore. Infatti l'intento di Feuerbach, in questi anni immediatamente successivi alla rottura con Hegel, è rivalutare l'intelletto rispetto alla ragione speculativa; non a caso esso viene identificato col divino, con l'infinita facoltà del genere che supera i limiti dell'individuo.

Certamente questo Dio, ovvero l'essenza umana, è anche descritto come potenza del cuore, fatto di carne e sangue e dunque come un Dio misericordioso, che ama. Tuttavia, nell'*Essenza del Cristianesimo*, il cuore è inteso quale mero superamento della legge della ragione e non ancora come l'origine di una nuova legge. L'amore è considerato, nella sua antitesi rispetto alla fede, quale organo del genere, quale facoltà che unisce l'uomo con l'uomo (laddove la fede separa), ossia filantropia, ma non ancora come amor proprio. Eppure un riferimento all'amore di sé o istinto di felicità lo si trova nel capitolo *Il punto di vista essenziale della religione*, che apre la seconda parte del testo, in cui Feuerbach si sofferma sull'origine pratica del fenomeno religioso e spiega che esso «fa appello non alla ragione, bensì all'animo,

³³ A tal proposito Claudio Cesa sostiene: «nell'*Essenza del Cristianesimo* [...] la "teoria" aveva il posto più importante; vuol pur dire qualche cosa il fatto che le considerazioni sul "cuore" fossero relegate nella appendice. Negli anni immediatamente successivi, nei quali il filosofo sentì, in modo sempre più urgente la "necessità di un cambiamento", il "cuore", la "passività", la "passione" assunsero invece un ruolo centrale»; (C. Cesa, *Studi sulla sinistra hegeliana*, Argalia, Urbino 1972, p. 195).

³⁴ L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, cit., pp. 54-55.

all'istinto di felicità, alle affezioni della paura e della speranza»³⁵. Siamo in ogni caso ancora nell'ambito di una prospettiva che riconosce la netta superiorità del punto di vista teoretico su quello pratico e dunque ancora lontani da quella rivalutazione dell'amore di sé, egoismo o istinto di felicità che negli ultimi scritti feuerbachiani costituirà non solo l'essenza vera della religione, ma anche la condizione necessaria e inevitabile dell'esistenza dell'uomo, di ogni suo sforzo di incivilimento e della stessa moralità.

3. La rivalutazione dell'aspetto pratico-emotivo della religione:

L'Essenza del Cristianesimo, al di là delle critiche che gli sono state mosse³⁶, costituisce il punto di partenza per un approccio sempre più positivo nei confronti dell'esperienza religiosa o quantomeno delle forze che l'hanno generata³⁷.

³⁵ Ivi, p. 202.

³⁶ Nella *Prefazione* alla seconda edizione de *L'Essenza del Cristianesimo* Feuerbach si difende dagli attacchi di coloro che rimproverano al suo scritto una tendenza esclusivamente negativa, e sostiene che tale accusa sarebbe stata fondata solo se egli avesse omissso la prima parte, in cui invece si sofferma proprio sull'essenza vera, positiva della religione.

³⁷ Carlo Ascheri colloca questo avvicinamento positivo alla religione subito dopo la stesura dell'*Essenza del Cristianesimo*. In particolare così si esprime in *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*: «solo una pausa nella polemica colla religione metterà Feuerbach in grado di ripudiare definitivamente questo passato speculativo. È proprio questo nuovo avvicinamento positivo alla religione, che avviene subito dopo la stesura dell'*Essenza del Cristianesimo*, che porta Feuerbach a una svolta decisiva del suo pensiero e della sua vita» (C. Ascheri, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, cit., p. 58). Dunque per Ascheri dopo il 1842 Feuerbach muta il suo atteggiamento nei confronti della religione. Anche Cesa condivide questa posizione; pertanto a proposito del mutamento di prospettiva nella concezione feuerbachiana della religione egli sostiene che «mentre prima ad essa, intesa come "sudicio" bisogno pratico, era opposta la "teoria", ora si riconosce legittimità all'aspirazione a considerare "divino" l'uomo. Si tratta soltanto di eliminare l'ente-Dio, trascendente o immanente, il teismo e il panteismo. Fatto questo, i bisogni pratici che stanno a fondamento delle rappresentazioni religiose possono cominciare ad essere compresi e soddisfatti»; (C. Cesa, *Studi sulla sinistra hegeliana*, cit., p. 236).

Oltre Cesa ed Ascheri, ci sono altri interpreti che parlano di un vero e proprio mutamento di prospettiva nei confronti del fenomeno religioso, riscontrabile nella riflessione feuerbachiana a cavallo tra il 1841 e il 1842. Tra questi: Anna Marietti Solmi, che nella *Postfazione* all'edizione 2011 dell'*Essenza della religione* sostiene che proprio in quegli anni è possibile riscontrare un mutamento di principio, un atteggiamento sostanzialmente diverso di Feuerbach verso la religione; Giuseppe Cognetti, che in *Ricerca della felicità e religione in L. Feuerbach* parla di una vera e propria svolta del 1842 e Ferruccio Andolfi che nel testo *Il cuore e l'animo. Saggi su Feuerbach*, sostiene la presenza di una svolta che sembrava interrompere un cammino intrapreso in altre direzioni.

Infatti, dopo la sua stesura, Feuerbach si rese conto che la critica al Cristianesimo non bastava più: occorreva penetrare più a fondo nell'essenza della religione in generale, per recuperare quei tratti costitutivi della natura umana che era necessario soddisfare, anche se in una forma non più mistificata.

In questo contesto, anche il bisogno e il dolore cominciano ad assumere un significato nuovo, positivo: «essi esprimono sì la mancanza di qualche cosa, ma non sono più stimolo a proiettarci fuori di noi, e a dissolvere la nostra essenza in Dio o nel genere: ciò che manca può ora essere trovato, in noi stessi o negli altri, che sono esseri della nostra stessa natura, o nelle cose, guardate con occhio umano»³⁸.

A spingere Feuerbach in questa direzione fu, tra l'altro, la recensione all'*Essenza del Cristianesimo* del teologo protestante Julius Müller³⁹, il quale contestava in particolare la riduzione feuerbachiana del Cristianesimo a mera ascesi e negazione del mondo e proponeva una teologia della conciliazione tra sfera religiosa e sfera mondana, eliminando ogni rigida opposizione tra i due poli. Nella sua risposta a questa recensione, apparsa nei *Deutsche Jahrbücher* nel gennaio 1842, Feuerbach rivolgendosi al suo avversario con tono scontroso e irruento, scrive: «il recensore ha letto il mio scritto in sogno ed in sogno lo ha recensito e questo perché l'ha letto, capito, giudicato, *confutato* nel modo come lo leggerà, capirà, giudicherà e confuterà ogni teologo *come teologo...*, non come un uomo»⁴⁰. Dalle parole di Feuerbach si evince chiaramente il suo intento di delegittimare la teologia e rimarcare la netta opposizione alla filosofia: egli, in quanto filosofo, si arroga il diritto di smascherare le menzogne e le ipocrisie della fede moderna e del moderno tentativo di conciliazione col mondo operato dal protestantesimo. Feuerbach riconosce senz'altro i meriti della religione

³⁸ L. Feuerbach, *La filosofia dell'avvenire*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1967, p. 29.

³⁹ Cfr. J. Müller, *Rezensionen*, in «Theologische Studien und Kritiken», Hamburg 1842, pp. 171-269.

⁴⁰ C. Fabro, *L'Essenza del Cristianesimo*, Japadre Editore, L'Aquila 1977, p. 132.

protestante, ma sottolinea come essa si sia sbarazzata del cristianesimo solo nella pratica, lasciandolo ancora sussistere a livello teoretico. Inoltre nella risposta a Müller, Feuerbach difende la sua intuizione storica del cristianesimo delle origini, come l'espressione più autentica della fede cristiana e infine, nel replicare all'accusa di soggettivismo mossagli dal suo recensore, fa una precisazione rispetto all'*Introduzione*⁴¹, sostenendo che essa piuttosto che costituire il presupposto filosofico di tutta l'opera, era stata scritta solo alla fine, per soddisfare quella formalità scientifica che fa precedere l'universale al particolare. Proprio questo ridimensionamento dell'importanza dell'*Introduzione* è molto significativo perché testimonia quella crisi che stava attraversando la convinzione feuerbachiana circa la separazione antropologica tra genere e individuo, di cui l'*Introduzione* costituiva appunto la trattazione più estesa. Dunque il confronto con Müller indusse Feuerbach a chiarire i presupposti della sua riflessione, non solo mediante lo studio della filosofia, ma anche attraverso l'approfondimento dei testi fondamentali del protestantesimo, dal momento che il teologo gli rimproverava una scarsa conoscenza degli stessi. Fu anche per questo motivo che Feuerbach sentì l'esigenza di accostarsi in maniera più rigorosa alle opere di Lutero.

Nella replica alla recensione di Müller, si avverte già una riduzione della religione all'animo, all'affetto, al bisogno del cuore: «il bisogno (*Bedürfnis*) sta all'origine delle idee: appena sorge in me il bisogno, sorge insieme la rappresentazione delle cose... Il bisogno è la potenza sovrana - il *destino della storia* -. Più ancora il bisogno di un'epoca è la religione di quest'epoca –

⁴¹ «Circa la mia Introduzione il recensore mi accusa di una "filosofia della soggettività" alla quale non è dato nessun oggetto. [...] Non c'è accusa più infondata di questa. Dal fatto che gli oggetti, perché e in quanto (*weil und wiefern*) sono conosciuti dall'uomo, sono lo specchio del suo essere, non segue per nulla l'irrealtà degli oggetti o la pura soggettività della conoscenza. [...] Parimenti quando il recensore afferma che la "distinzione tra coscienza e autocoscienza vale per gli oggetti sensibili, non per gli oggetti della religione" questo è un presupposto indimostrato della sua teologia»; (ivi, p. 133).

l'oggetto di questo bisogno è la sua essenza suprema, il suo Dio. Solo nel bisogno si radica la religione»⁴².

Come emerge da tali dichiarazioni, Feuerbach è maggiormente disposto ad accentuare l'aspetto pratico-emotivo della religione e ad avvicinarsi positivamente ad essa, rivalutando il bisogno e la passività quale principio di ogni religione, come risulta, tra l'altro, in un testo di poco successivo, *Per la valutazione dello scritto L'Essenza del Cristianesimo*.

In esso Feuerbach contrappone la propria concezione della religione a quella hegeliana: Hegel, ponendo al centro della sua filosofia il pensiero astratto, non era stato in grado di cogliere la vera essenza della religione che non è altro che l'essenza del sentimento e del cuore. Per Hegel la religione si riduce all'apparato dogmatico e agli articoli di fede, invece a giudizio di Feuerbach l'umile atto della preghiera, l'amore, la realtà empirica sono la base della religione, la stessa Trinità non è un mistero dogmatico, ma una semplice trascrizione celeste della vita comunitaria terrena.

Ciò che maggiormente emerge da questo scritto è dunque il recupero della passione, della ricettività sensibile, in polemica con la teologia e la dogmatica speculativa.

Come suggerisce Claudio Cesa, Feuerbach intende recuperare tutte quelle facoltà, o meglio quei sentimenti che sono alla base dell'esperienza religiosa perché ormai consapevole del fatto che essi non sono tipici dell'universo religioso, bensì costituivi del campo esperienziale di ciascun individuo: «la religione non ha un contenuto che le sia peculiare, non ha sentimenti peculiari. Tutti quei sentimenti che originariamente furono considerati religione, o che erano fonte della religione, noi li abbiamo ancora, ma non li consideriamo più religiosi, perché per noi sono tali soltanto altri, ben determinati sentimenti. Anche noi leviamo lamenti quanto vediamo abbattere un bell'albero, anche noi abbiamo scrupolo a spezzare o a calpestare un

⁴² *Ibidem*.

bel fiore, anche noi ci guardiamo dall'uccidere senza necessità un piccolo animale. Questa conoscenza, questo scrupolo a far del male ad un altro essere, ad un essere vivente, è religione. Religione è qualsiasi cosa che suscita in te un problema di coscienza»⁴³.

Tuttavia sono gli scritti del biennio '42-'43, *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia* e *Principi della filosofia dell'avvenire*, quelli in cui vengono gettate le basi di una filosofia e di una religione "positive"⁴⁴, o meglio di una filosofia cui si attribuiva addirittura un valore religioso, di *Antropoteismo*.

Carlo Ascheri, riprendendo il discorso di Feuerbach nelle *Tesi*, così ci descrive questa nuova filosofia: «l'antropotesimo è questo nuovo umanesimo che fa propri i caratteri positivi della religione, la sua affermazione dei bisogni del "cuore" e la sua dissoluzione del teismo in antropologia. L'antropoteismo è il cuore ridotto a ragione; esso dice nella testa in maniera intellettuale quello che il cuore dice a modo suo. La religione è soltanto affettività, sentimento, cuore, amore, cioè la negazione, la dissoluzione di Dio nell'uomo. La nuova filosofia è perciò, in quanto negazione della teologia, che nega la verità dell'affettività religiosa, la posizione della religione. L'antropoteismo è la religione consapevole di se stessa, la religione che comprende se stessa. La teologia invece nega la religione facendo finta di porla. La religione ha di fronte alla teologia ed alla sua traduzione razionale, la filosofia speculativa, il vantaggio di identificare immediatamente l'essenza di Dio con l'essenza dell'uomo, l'essenza dell'uomo con l'uomo, e di avere a principio il "cuore", il "bisogno", la "sensibilità", il "principio del materialismo", non il pensiero astratto come la teologia e la filosofia speculativa: la nuova

⁴³ C. Cesa, *Studi sulla sinistra hegeliana*, cit., p. 222.

⁴⁴ A tal proposito Cesa nell' *Introduzione a La Filosofia dell'avvenire* sostiene che «religione, adesso, viene presa invece in tutt'altro significato: essa è stata l'espressione del "cuore", di un organo "femminile", ma insieme "sanguigno", "materialistico", "rivoluzionario", "antiteologico". E la filosofia nuova, che nega la teologia, lo potrà fare davvero solo appoggiandosi al cuore e giungerà così a "porre" la religione. È il riconoscimento della positività del passionale ciò che caratterizza, insomma, il nuovo atteggiamento»; (L. Feuerbach, *La filosofia dell'avvenire*, a cura di C. Cesa, cit., p. 21).

filosofia deve rivendicare a sé questa verità della religione». ⁴⁵In altri termini, ora essa non ha più (come accadeva ne *L'Essenza del Cristianesimo*) semplicemente il compito di smascherare le illusioni teologiche, bensì quello di prendere il posto della religione conservandone però l'essenza più profonda.

Infatti tale nuova filosofia, che si fonda totalmente sulla sensibilità e sulla concretezza, deve contenere in sé tutti i valori, la pienezza ontologica e la ricchezza della religiosità ⁴⁶.

Pertanto a suo fondamento vi è tutto ciò che Feuerbach aveva individuato quale essenza vera della religione, ossia l'uomo, la natura, il finito, ma non più compresi nella totalità dell'assoluto, bensì come assoluti in sé. A tal proposito così Feuerbach si esprime nei *Principi della filosofia dell'avvenire*: «la nuova filosofia ha quindi come suo principio di conoscenza, come suo oggetto, non l'io, non lo spirito assoluto cioè astratto, non la ragione *in abstracto*, ma la totale e reale essenza dell'uomo. La realtà, il soggetto della ragione è soltanto l'uomo. È l'uomo che pensa, non l'io, non la ragione. La nuova filosofia non si richiama quindi alla divinità, cioè alla verità, della ragione sola, per sé, ma alla divinità, cioè alla verità dell'uomo integrale. In altre parole: essa si richiama, naturalmente, anche alla ragione, ma alla ragione la cui essenza è l'essenza umana; non quindi a una ragione inessenziale, scolorita e anonima, ma a una ragione imbevuta del sangue dell'uomo. E allora, mentre la vecchia filosofia diceva: solo il razionale è vero e reale, la nuova filosofia dice: solo l'umano è vero e reale, solo l'umano infatti è il razionale; l'uomo è la misura della ragione. [...] La nuova filosofia fa dell'uomo, nel quale include la natura come base dell'uomo, l'oggetto unico, universale e supremo della filosofia, e quindi fa dell'antropologia, integrata dalla fisiologia, la scienza universale» ⁴⁷.

⁴⁵ C. Ascheri, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, cit., p. 94.

⁴⁶ «Il carattere emozionale, decisamente pratico della dimensione religiosa costituisce il suo merito di fronte alla filosofia; essa è più vicina al mondo di ogni giorno, è meno estranea ai concreti bisogni dell'uomo» (A. Schmidt, *Il materialismo antropologico di Ludwig Feuerbach*, tr. it. G. Valera e G. Marra-mao, De Donato editore, Bari 1973, p. 199).

⁴⁷ L. Feuerbach, *La filosofia dell'avvenire*, a cura di L. Casini, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 190,194.

Rimangono quindi valide per Feuerbach alcune strutture portanti dell'hegelismo, a patto che si elimini in esso l'elemento speculativo, l'idea dello spirito come assoluto, e al suo posto si ponga l'unità uomo-natura, come nuovo assoluto, come infinito, ragione, totalità.

Il pensiero feuerbachiano si potrebbe quindi definire una forma di *panteismo umanistico* che rifiuta tuttavia l'idea dell'appartenenza della natura e dell'uomo ad una totalità assoluta che sia oltre il loro essere, affermando viceversa che l'assoluto è il loro essere.

In altre parole natura e uomo assumono nella loro finitudine (che è tuttavia perfezione, assolutezza e anche infinità) i caratteri dello spirito hegeliano: l'infinità e l'assolutezza non si aggiungono come realtà ontologica al finito, ma sono nel finito stesso.

4. Sensibilità, bisogno ed egoismo come verità della religione

Da quanto detto fino ad ora emerge che la critica religiosa di Feuerbach ha rivendicato all'uomo quell'infinito che egli aveva sempre cercato fuori di sé, facendo in modo che il superamento dei limiti acquistasse finalmente una nuova dimensione umana invece che teologica.

Nello stesso tempo tale critica gli aveva consentito di penetrare nei meccanismi profondi che generano il fenomeno religioso, rivalutando tutte quelle facoltà altre dal pensiero, ossia la sensibilità, l'intuizione, l'amore che gli hanno consentito di uscire dalla cerchia della filosofia idealistica. Feuerbach ha dato vita così ad un'ontologia dell'amore e delle passioni inedita e originale, alla quale ha dedicato un'interessante riflessione nei *Principi*: «nelle sensazioni, e proprio nelle sensazioni più comuni, sono celate le più sublimi verità. L'amore è la vera prova ontologica dell'esistenza di un oggetto fuori della nostra testa, né l'essere può essere provato in altro modo che attraverso l'amore, e in generale attraverso la sensazione. Esiste soltanto

ciò la cui esistenza ti allietta e la non esistenza ti addolora. La differenza tra soggetto e oggetto, tra essere e non essere è quindi una differenza che può dar gioia o dolore».⁴⁸

Dunque lo sguardo ora è rivolto all'uomo anche come finito, dipendente dalla natura, come essere in primo luogo sensibile⁴⁹. Tuttavia i sensi, a giudizio di Feuerbach, non sono soltanto strumenti in grado di cogliere determinati oggetti, ma hanno in sé anche un significato teoretico.

Pertanto il pensiero non cessa affatto di operare⁵⁰, ma diventa l'organo di consapevolezza delle passioni, dei sentimenti, dei desideri, dell'amore, e dei loro oggetti, in una parola del cuore.

Il sensibile di cui parla Feuerbach non è qualcosa che si dà immediatamente, ma è comunque il risultato di un processo graduale, dal momento che all'inizio le cose non vengono comprese come esse sono, bensì come appaiono. Per tale ragione filosofia e scienza conservano il compito di rendere visibile, ossia oggettivo, ciò che non è visibile agli occhi di tutti.

⁴⁸ Ivi, p. 174.

⁴⁹ A tal proposito Cesa nell'*Introduzione a La Filosofia dell'avvenire* sostiene che «la sensibilità, quindi, è la funzione fondamentale dell'uomo, lo esprime tutto: e Feuerbach scrive espressamente che organi o strumenti di essa sono l'arte, la religione, e anche il pensiero, in quanto danno espressione "alla verità di ciò che è sensibile"»; (Id., *La filosofia dell'avvenire*, a cura di C. Cesa, cit., p. 28).

⁵⁰ «Io non nego il pensiero, ma per me il pensiero è una *verità sensibile*: nego il pensiero che è spirito o anima – il pensiero che deve essere essenza, sostanza, oggetto -. L'essenza, la sostanza, il soggetto, me lo danno solo i sensi. La parzialità dell'idealismo si fonda nella *conclusione astratta*: ciò che si trova nell'effetto, c'è già nella sua causa. Il pensiero suppone perciò una sostanza pensante. Questo è falso: chi pensa è un soggetto sensibile, un'essenza sensibile. [...] "Il pensiero (*Denken*) è soltanto un sentire (*Empfinden*) ampliato, esteso a ciò che è distante e assente, un sentire di ciò che attualmente e propriamente non è sentito, il vedere ciò che attualmente non è visto". [...] Ma, si può osservare, sentire ciò che *non* è sentito, vedere ciò che *non* si vede...: sono espressioni che hanno un senso? Feuerbach replica che "è superflua la questione sull'origine organica o inorganica dello spirito (*Geist*), poiché tutte le nostre nozioni e conoscenze, mediante le quali anzitutto lo spirito è *spirito* e si attua come tale, sono evidentemente venute e cominciate in noi solo dall'uso degli organi di senso, dal vedere, udire, osservare fatti sensibili" [...] Feuerbach osserva con disinvoltura: "La lotta od opposizione tra materialismo e idealismo non è quella tra materia e spirito, corpo e anima, ma tra sentire e pensare; infatti la sensazione è completamente materialistica e corporea come già gli antichi affermarono. Si tratta solo della soluzione del rapporto fra pensiero e sensazione". [...] Bene! Ma se a base di questo rapporto c'è l'identità, non c'è questione alcuna e Feuerbach ricade nella dialettica dell'identità che è propria dell'immanentismo moderno»; (C. Fabro, *Ludwig Feuerbach. L'Essenza del Cristianesimo*, cit., pp. 40-41).

Questo sensualismo feuerbachiano, ha quindi una funzione critico-polemica (dal punto di vista gnoseologico può essere anche definito “realismo critico”) e non dogmatica; è un correttivo, non una negazione del momento logico⁵¹, che viene interrotto nel suo cammino dall'intuizione sensibile. Infatti, a giudizio di Feuerbach, il pensare assoluto, cioè isolato, separato dalla sensibilità non esce dalla circolarità, dall'identità del pensiero con se stesso. Al contrario esso deve confrontarsi con la sua alterità: «il pensiero continuo, identico con se stesso, fa girare il mondo in cerchio intorno al suo centro, il che è contraddittorio con la realtà. Invece il pensiero che si è interrotto nell'osservare la non uniformità di questo movimento circolare, attraverso quindi l'anomalia dell'intuizione, trasforma il cerchio in ellisse, il che corrisponde a verità. Il cerchio è il simbolo, lo stemma della filosofia speculativa, del pensiero che si richiama solo a se stesso [...] l'ellisse è invece il simbolo, lo stemma della filosofia sensibile, del pensare che si richiama all'intuizione»⁵². Cade così un simbolo emblematico della filosofia hegeliana, ossia la circolarità dialettica dello spirito, del sistema, sostituito dal simbolo dell'ellisse che è quella figura geometrica che corrisponde alla verità e indica il pensare che procede nel confronto con l'alterità sensibile.

Sensibilità è dunque in Feuerbach unità di materiale e spirituale, di individualità e universalità. Ad essa ineriscono fatti reali, concreti, come la sofferenza spirituale e fisica, il dolore, i bisogni organici, la passione e la fortuna, i desideri e gli istinti, l'intuizione e l'amore.

Intento di Feuerbach è, tra l'altro, rivalutare e riabilitare il corpo, non tanto nella sua fisicità quanto nell'esser sede delle passioni, delle pulsioni, degli istinti e dei sentimenti umani; il corpo come costitutivo dell'essenza umana e anzi come mediazione con il mondo.

⁵¹ «Questa filosofia dei sensi sostenuta a viso aperto si svolge infatti sulla scorta di una concezione del finito che è del tutto dipendente da Hegel, poiché derivata da lui per via di negazione. Come Feuerbach stesso scrive: “adopero la parola finito sempre e soltanto nel senso della filosofia assoluta. L'intreccio di vecchia e nuova filosofia è perciò indissolubile, poiché la nuova non cessa di presentarsi come la realizzazione della vecchia”»; (U. Perone, *Invito al pensiero di Feuerbach*, cit., p. 125).

⁵² L. Feuerbach, *La filosofia dell'avvenire*, a cura di L. Casini, cit., p. 188.

Si assiste dunque a partire dagli scritti del 1841-43 ad una graduale rivalutazione degli elementi affettivi che costituiscono l'essenza vera, positiva, della religione: bisogno, passione, passività, ricettività sensibile, istinto di felicità, che nella religione si esprimono, seppur in forme distorte. Feuerbach arriva alla conclusione che l'essenza autentica, antropologica, la vera origine del Cristianesimo non è la rappresentazione, ma l'intuizione sensibile. Solo dopo l'oggetto della religione cristiana diventa oggetto della rappresentazione, ma l'intuizione originaria viene di nuovo ripristinata dalla figura di Cristo, che è oggetto dell'intuizione immediata, sensibile.⁵³

A tal proposito così si esprime Cesa: «non è, quella di Feuerbach, una simpatia di tipo tardo-romantico per il tratto irrazionale, ma vitale, della fede contro l'intellettualismo della teologia: è piuttosto l'idea che anche in quelle forme religiose che, apparentemente, sacrificano di più l'uomo a Dio si riscontra la ricerca del soddisfacimento di bisogni reali: di quei bisogni che la teologia, e la filosofia speculativa che ne è l'ultima espressione, ignorano completamente»⁵⁴. Sulla base di queste considerazioni si può concludere che «l'antropologia feuerbachiana non solo sostituisce la teologia, ma suggerisce l'identificazione di antropologia con sensibilità»⁵⁵, come sostiene Nathan Rotenstreich nel suo scritto su Feuerbach.

L'elemento empirico-sensibile viene recuperato, ma non nella forma in cui si trova nell'esperienza religiosa. Per esempio il bisogno non è più visto religiosamente, ossia esclusivamente come segno della precarietà dell'esistenza (che mette capo al meccanismo dell'alienazione descritto nell'*Essenza del Cristianesimo*⁵⁶), ma anzi Feuerbach attribuisce ad

⁵³«L'intuizione sensibile viene riconosciuta nel Cristianesimo come forma e organo dell'essere supremo, dell'essere divino. [...] Negli impulsi, nei dolori, nelle sofferenze, nelle gioie dell'uomo si rivela, appare, l'essere assoluto» (C. Ascheri, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, cit., pp. 139,147).

⁵⁴ C. Cesa, *Studi sulla sinistra hegeliana*, cit., p. 198.

⁵⁵ N. Rotenstreich, *Anthropology and Sensibility*, in «Revue internationale de Philosophie», n. 26 (1972), p. 336-344.

⁵⁶«Se si ricorda che, nella *Essenza del Cristianesimo*, il fatto che il "bisogno" fosse la radice della religione era stato il motivo per il quale l'atteggiamento religioso era stato condannato come volgarmente egoistico, si potrà

esso una “carica rivoluzionaria” essendo sì espressione di un limite, ma anche della tendenza al superamento di questo limite. Inseparabile dal bisogno è infatti il godimento, la soddisfazione di quella mancanza.

Dietro la volontà cosciente e finalisticamente orientata, c'è per Feuerbach l'istinto alla felicità o alla libertà, che coincide con l'istinto di autoconservazione e che egli considera come “l'istinto degli istinti”. Perciò, a giudizio di Feuerbach, nulla è più assurdo che attribuire all'uomo un bisogno metafisico particolare, indipendente dal suo istinto di felicità e considerarlo addirittura come fondamento ed essenza della religione, dal momento che essa mostra nel modo più evidente che questo bisogno metafisico trova la sua soddisfazione solo al servizio dell'istinto di felicità.

Da ciò deriva che solo ciò che è utile, che ha un'influenza pratica nella vita, può diventare oggetto di venerazione religiosa: è dunque l'egoismo il fondamento nascosto della religione.

A tal proposito Feuerbach nell'*Essenza della religione* sostiene che «quanto più l'egoismo umano è l'essenza di una religione, tanto meno essa ha l'apparenza dell'egoismo. Per conoscere e valutare adeguatamente le religioni non si può né si deve separare “il sentimento religioso” dall'umano “vantaggio o egoismo”, l'adorazione di Dio per amor suo dall'adorazione di Dio in vista dell'uomo e dell'utilità. L'essere più utile è, proprio in quanto tale, anche l'essere in se stesso più splendido e più degno di venerazione. [...] Quanto più voglio essere per gli altri, tanto più devo essere anche per me stesso. Come posso beneficiare gli altri se sono povero in canna? Quanto più, dunque, l'uomo ha da Dio, tanto più, anche, Dio è, e viceversa»⁵⁷.

Tuttavia quando Feuerbach considera la religione come realtà antropologica e individua il suo fondamento umano ed egoistico, egli non intende con ciò l'egoismo utilitaristico, che in tutto

valutare la portata di questa svolta del pensiero di Feuerbach» (C. Cesa, *Studi sulla sinistra hegeliana*, cit., p. 198-199).

⁵⁷ L. Feuerbach, *L'Essenza della religione*, a cura di A. Marietti Solmi, SE, Milano 2010, p. 79.

ciò che fa ha in mente solo il proprio vantaggio, anche se apparentemente agisce solo per altri. La concezione feuerbachiana dell'egoismo rifiuta ogni atteggiamento semplicemente improntato al calcolo e all'utilità. Infatti egli intende per egoismo nient'altro che l'autoaffermarsi secondo la propria natura, conformemente alla propria essenza, e talvolta lo identifica con la vita stessa, talaltra ne sottolinea la capacità di determinare i grandi mutamenti storici.

Questo egoismo è strettamente connesso al bisogno (che è null'altro che bisogno di godimento) e al sentimento di dipendenza (ossia il bisogno di un oggetto giunto alla coscienza e alla sensibilità) che sta alla base della religione⁵⁸: quest'ultimo infatti è un indiretto sentimento di sé non immediato, bensì mediato dall'oggetto da cui mi sento dipendente⁵⁹.

Dunque ci si sente dipendenti soltanto perché si ha il sentimento della propria autonomia.

Infatti il sentimento entra in gioco nell'esperienza religiosa in un duplice modo: da un lato come desiderio di appagamento o egoismo; dall'altro come rapporto di dipendenza da potenze superiori alle quali si attribuisce la capacità di soddisfare i propri bisogni. Da ciò deriva che la religione solo apparentemente nega l'egoismo umano, ma in realtà lo appaga con la promessa della beatitudine futura. Pertanto bisogno, passione, desiderio, istinto di felicità costituiscono il fondamento celato e i principi autentici della religione "positiva".

⁵⁸ Già nell'*Introduzione a L'Essenza del Cristianesimo* Feuerbach aveva dichiarato il sentimento quale organo della religione: «se per esempio il sentimento è l'organo essenziale della religione, l'essenza divina non esprime altro che l'essenza del sentimento. Il senso vero, ma latente del discorso "il sentimento è l'organo del divino" è il seguente: il sentimento è quanto vi è di più nobile, di più eccellente, cioè di divino nell'uomo. [...] Così da quando il sentimento è diventato l'elemento principale della religione, il contenuto della fede cristiana, un tempo così sacro, è diventato indifferente» (Id., *L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, cit., p.33). Tuttavia sarà a partire dal 1844-45 che il sentimento di dipendenza diventerà per Feuerbach il motivo centrale, la base, addirittura, della sua nozione di religione, al punto che egli stesso lo dichiarerà come una novità delle sue riflessioni sul fenomeno religioso. Infatti sebbene tale sentimento era stato già preso in esame nell'*Essenza del Cristianesimo*, ciò era avvenuto soltanto per respingerlo.

⁵⁹ «Il mio sentimento di dipendenza è già di per sé egoistico; io mi sento dipendente solo da ciò di cui ho bisogno per la mia esistenza, ma io ho bisogno solo di ciò che serve alla mia salute, al mio piacere, a me come fine»; (C. Cesa, *Studi sulla sinistra hegeliana*, cit., p. 240).

5. L'interpretazione di Karl Barth: l'antropoteismo di Feuerbach quale prodotto della tradizione teologica luterana

Nell'*Essenza del Cristianesimo*, ma anche negli scritti antecedenti la rottura con la filosofia hegeliana, Feuerbach aveva contrapposto l'atteggiamento teorico della scienza a quello pratico della religione, giudicato impuro, contaminato dall'egoismo, perché preoccupato solo della salvezza e del benessere individuale. Tuttavia l'insistenza sul sentimento, sugli elementi affettivi dell'animo umano, che si riscontra nell'ambito della sua riflessione sull'essenza vera, antropologica della religione, rivela la tendenza ad assumere come proprio quel punto di vista pratico, tanto criticato negli anni precedenti.

L'acquisizione dei valori religiosi della concretezza e della sensibilità, quali tratti tipici della sua concezione materialistica⁶⁰ della realtà, ha indotto alcuni interpreti⁶¹ a ricercare la genesi del materialismo feuerbachiano in certe posizioni provenienti dal mondo delle religioni. È fuori dubbio la presenza nella teologia del suo tempo di una componente antropologica che avrebbe potuto in un certo qual modo influenzare l'analisi feuerbachiana della religione. Basti pensare ad Herder, protagonista della primissima formazione di Feuerbach, che con la sua religione dell'umanità aveva gettato le premesse per una interpretazione in chiave psicologica del fenomeno religioso; a Daub che gli aveva lasciato in eredità una concezione

⁶⁰ In realtà Feuerbach non userà mai il termine "materia" o "materialismo" per indicare la sua visione della realtà, ma sensibilità, quasi a sottolineare la distanza da ogni forma precedente di materialismo. I sensi umani vengono infatti presentati come universali e infiniti, ragion per cui non è più necessario cercare l'infinità e l'universalità nello Spirito, in Dio, o nell'assoluto e nel concetto, in quanto sono i sensi umani ad avere una portata spirituale. In questo senso rovesciare l'hegelismo significa per lui non abbandonarlo radicalmente, bensì vederne le strutture logiche e ontologiche non più nello Spirito ma nella Natura.

⁶¹ Tra questi Ferruccio Andolfi che nell'*Introduzione a Spiritualismo e materialismo* sostiene l'origine religiosa del materialismo feuerbachiano che «non va ricercata [...] nella tradizione scientifico-meccanicistica degli illuministi francesi, bensì in un evento religioso, la Riforma, che operando l'umanizzazione dell'amore divino ha schiuso la possibilità di un amore umano effettivo, cioè di un amore "patologico" che si prende cura – anche in modo medico-scientifico – delle sofferenze materiali dell'umanità»; (L. Feuerbach, *Spiritualismo e materialismo*, a cura di F. Andolfi, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 16).

eminentemente pratica della religiosità; a Schleiermacher che aveva posto l'accento sulla coscienza e sul sentimento di dipendenza; a De Wette e al neopietismo di Neander, i quali avevano collocato al centro della loro analisi religiosa termini come "cuore" e "antropologia". Pertanto la comprensione feuerbachiana dell'esperienza religiosa non poteva non risentire delle elaborazioni del pensiero teologico del suo tempo.

In realtà Feuerbach stesso era consapevole della relativa continuità delle sue riflessioni in particolare con le intuizioni proprie della religione Protestante, nella quale lo schema antropologico trovava la sua concreta realizzazione. Egli dette del Protestantismo un'interpretazione peculiare: esso non è teologia, bensì antropologia religiosa. Non a caso i protestanti si distinguono dai cattolici per aver posto in primo piano il rapporto Dio-uomo. Tuttavia il Protestantismo avrebbe liberato gli individui solo nella pratica, e non nella teoria, lasciando sussistere il concetto di una divinità separata dal mondo. Si presenta così una contraddizione tra teoria e prassi e il problema del ritardo della prima rispetto alla seconda; una questione ereditata poi dalla filosofia moderna, nata contemporaneamente al Protestantismo.

Feuerbach nei *Principi* sostiene che «il compito dell'età moderna fu la realizzazione e l'umanizzazione di Dio, la trasformazione e la dissoluzione della teologia nell' antropologia. La forma religiosa o pratica in cui avvenne questa umanizzazione fu il protestantesimo. E il Dio che è uomo, ossia il Dio umano è Cristo – Cristo soltanto è il Dio del protestantesimo. Il protestantesimo non si preoccupa più, come fa invece il cattolicesimo, di ciò che Dio è in se stesso, ma solo di ciò che Dio è per gli uomini; non ha quindi più come il cattolicesimo, una tendenza speculativa o contemplativa; non è più teologia – è, essenzialmente, solo cristologia,

cioè antropologia religiosa»⁶². Esso è dunque l'equivalente religioso del pensiero di Feuerbach, segna il passaggio dalla teologia all'antropologia all'interno del Cristianesimo stesso.

Da quanto detto, emerge che la riflessione feuerbachiana non può essere ridotta a mero anello di congiunzione tra Hegel e Marx⁶³, dal momento che essa pone una legittima domanda alla teologia del suo tempo, anzi alla teologia in generale, costretta a trovare una risposta al suo ateismo e a fare i conti con le esigenze che egli prospetta.

Ciò spiegherebbe l'interesse del teologo protestante Karl Barth nei confronti della riflessione feuerbachiana⁶⁴, la cui lotta contro la teologia sarebbe stata in realtà, a suo giudizio, un "amore infelice": «Feuerbach non nega né Dio né la teologia. La negazione di un'essenza divina astratta, distinta dalla natura e dall'uomo, in lui è solo il rovescio dell'affermazione dell'essenza di Dio quale vera essenza dell'uomo. È la negazione di una teologia falsa, che distingue proposizioni teologiche da quelle antropologiche, è solo il rovescio dell'affermazione dell'antropologia quale vera teologia. Il *pathos* di Feuerbach è positivo»⁶⁵. Pertanto anche lui merita, secondo Barth, la qualifica di teologo protestante, proprio perché anche se ciò che fece fu solo anti-teologia «lo fece con una tale competenza, con un discorso così attuale per la situazione teologica, provocando un'illuminazione così acuta di questa situazione, ed oltre a ciò, offrendo anche personalmente tali motivi di interesse, che siamo costretti a farlo parlare

⁶² Id., *La filosofia dell'avvenire*, a cura di L. Casini, cit., p. 111-112.

⁶³ «Un esempio tipico di questa falsificazione storica è dato proprio da Engels, che nel suo *Ludovico Feuerbach* tende a presentare il filosofo di Bruckberg come un momento transitorio, anche se indubbiamente ricco di significato, della formazione marxiana. Questa interpretazione è certamente corretta dal punto di vista marxista. Infatti, se il significato di Feuerbach consistesse primariamente nel suo materialismo e la sua critica religiosa non fosse che un'anticipazione della teoria dell'alienazione, la critica di Marx sarebbe veramente risolutiva e definitiva. In questa prospettiva Feuerbach diventerebbe semplicemente l'anticipatore di Marx, ma un anticipatore che non merita poi troppa attenzione. Ora è proprio questa linea interpretativa che deve essere superata»; (U. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, cit., pp. 207-208).

⁶⁴ Barth dedica a Feuerbach un intero capitolo della sua *Teologia protestante nel XIX secolo* e una celebre lezione pubblicata nel 1927 nel periodico *Zwischen den Zeiten*, e poi più volte ristampata e tradotta (in italiano essa è disponibile in K. Barth, *Antologia*, a cura di E. Riviero, Milano 1964, pp.105-134).

Il riferimento a Feuerbach non è fatto in altro senso che quello di valorizzare, come buon teologo, colui che ha portato alle estreme conseguenze atee il movimento della più recente teologia romantica, che Barth nel suo saggio chiama l'insolente teologia dell'identità.

⁶⁵ Id., *La teologia protestante nel XIX secolo. Volume 2*, a cura di I. Mancini, Jaka Books, Milano 1980, p. 122-123.

tra i teologi»⁶⁶, e dunque a considerare la sua posizione altrettanto teologica di quella di molti altri teologi del suo tempo.

Quindi Barth riconosce a Feuerbach un interesse per il problema teologico, forse non paragonabile a quello di nessun altro filosofo recente, sebbene non ne condivida quella teologia dell'identità uomo-Dio e si dichiara ostile a qualsiasi anche solo sospetto di antropocentrismo.

Egli si schiera piuttosto per un teocentrismo, in virtù del quale la divinità di Dio va difesa ad ogni costo contro ogni pretesa umana di collocarsi al suo posto. Tutti i mali, a suo giudizio, nascerebbero proprio da questa autoesaltazione dell'uomo.

Eppure Barth apprezza Feuerbach per la sua competenza in campo biblico, in campo patristico e sostiene che sua intenzione era trasformare la teologia, che già sembrava volerlo a metà, del tutto in antropologia, e che egli non poteva non giungere a simili conclusioni, non poteva dire diversamente⁶⁷, poiché già da tempo la teologia era diventata antropologia⁶⁸.

Secondo Barth, questo processo affonda le sue radici nel pensiero di Lutero, il quale fissò, forse inconsapevolmente, i binari su cui la teologia successiva si sarebbe a poco a poco umanizzata.

⁶⁶ Ivi, p.122.

⁶⁷ «I veri teologi non gli avevano forse preparato il cammino in questa direzione? Pensiamo alla dottrina di *Schleiermacher* sul rapporto tra Dio e l'emozione pia [...] o alla sua cristologia e alla dottrina della riconciliazione, che sembrano essere proiettate all'indietro a partire dall'esperienza propria del soggetto umano. [...] Ripensiamo a *Hegel* e agli hegeliani, e alla potenza che il soggetto umano, nel suo automovimento dialettico, in essi riceve, in definitiva anche sopra Dio e la sua rivelazione. Ma pensiamo anche a *Tholuck*, con la sua proclamazione del "cuore" quale luogo della sapienza di Dio nell'uomo. Il problema è se Feuerbach non rappresenti il punto di incontro nel quale convergono tutte quelle linee, per quanto questo non fosse inteso dai loro autori. A partire da quei presupposti si poteva efficacemente ovviare a queste conseguenze? *Potevano* i teologi dire chiaramente a questo antiteologo almeno che essi intendevano qualcosa di diverso?»; (ivi, pp. 124-125).

⁶⁸ «Da lungo tempo la teologia è diventata antropologia, dopo che proprio il protestantesimo, soprattutto con Lutero, ha allontanato l'interesse da ciò che Dio è in sé, e con insistenza lo ha volto a ciò che Dio è per gli uomini. L'evoluzione della teologia procede inarrestabilmente nel senso che l'uomo contesta sempre più Dio, ed afferma sempre più se stesso»; (ivi, p.124).

Da calvinista convinto quale era, Barth ha cercato incessantemente di ribadire il principio protestantico riportandolo alla sua purezza e alla sua coerenza originaria, anche a costo di dichiarare di aver nutrito non poca diffidenza perfino nei confronti dello stesso Lutero. Quest'ultimo infatti, avrebbe insistito troppo sulla fede come fiducia che giustifica e salva, come qualcosa che emerge ed opera quasi automaticamente, trascurandone il suo aspetto di dono, e dunque il principio del *finitum non capax infiniti*, ossia il principio secondo il quale l'uomo non può per nessuna via umana accedere a Dio, ma è solo Dio che può decidere di volgersi all'uomo donandogli la fede e dunque la salvezza. Quindi Lutero ha spostato drasticamente il nostro interesse dall'oggettivo al soggettivo.

Tuttavia, a giudizio di Barth, la celebrazione della metamorfosi umanistica della teologia avvenne trionfalmente con Schleiermacher, grazie al quale si è avuta la svolta definitiva della teologia del secolo XIX verso il "religionismo"⁶⁹. Egli infatti dichiarò apertamente che ciò che conta non è l'oggetto della religione, bensì il soggetto religioso e il suo sentimento dell'Infinito: «il centro di questa teologia è "l'autocoscienza pia cristiana" ovvero il sentimento o la coscienza umani". A trecento anni dalla Riforma, che aveva messo al centro il Vangelo o la parola di Dio, ecco che l'interesse si sposta verso l'altro polo, "l'autocoscienza umana nella sua determinazione di coscienza pia", senza che si riesca più a recuperare, se non con imbarazzo, l'elemento storico della religione, il motivo oggettivo, in ultima analisi la figura stessa di Cristo, ridotta a simboleggiare quell'unità di divinità e umanità che ha luogo nell'autocoscienza come tale»⁷⁰.

Dunque Schleiermacher considerò la religione come sentimento e gusto dell'Infinito, facendola consistere fondamentalmente nella esperienza mistica, il che gli consentiva di

⁶⁹ Si tratta di quella concezione secondo la quale la religione sarebbe una grandezza conosciuta e indipendente rispetto alla rivelazione. Dunque non la religione è stata compresa a partire dalla rivelazione, bensì questa a partire da quella.

⁷⁰ F. Andolfi, *Il cuore e l'animo. Saggi su Feuerbach*, Guida, Napoli 2011, p. 87.

mantenere un notevole grado di indeterminatezza circa l'oggetto proprio della religione stessa. Infatti egli oscilla tra molte determinazioni di questo oggetto, dal momento che parla di eterno, di divino, di universo, di umanità, di sacro, di storia universale, e così via. Tutto ciò è coerente con la riduzione della religione a puro sentimento: nel momento in cui si assume ad organo della religione il sentimento, per quella religione è finita; da essa si retrocede alla religiosità, che privata di ogni riferimento oggettivo ben presto si dissolve. Infatti il momento dell'oggettività è imprescindibile e fondante, e di ciò si era già accorto Feuerbach, il quale dice che: «senza oggetto l'uomo non è niente. È meglio abbracciare con amore il più vano e il più spregevole degli oggetti che rinchiudersi, insensibile, nella propria chiusa soggettività. Ma è soltanto l'oggetto del vero amore che svolge e manifesta, per la prima volta, la vera essenza dell'uomo»⁷¹.

Egli inoltre sostiene che l'essere divino, percepito attraverso il sentimento, in realtà non è altro che il sentimento stesso estasiato ed innamorato di sé, in sé beato. Da ciò deriva che là dove esso viene elevato a soggetto della religione, l'oggetto della medesima perde il suo valore oggettivo, sostituito appunto dal sentimento che diventa l'essere oggettivo reale, ossia il Dio, pur non essendo dichiarato tale, almeno direttamente.

In questo modo si viene a proclamare il sentimento quale l'assoluto, il divino stesso, il religioso, il santo, in una parola ciò che ha il suo Dio in se stesso.

Dunque Feuerbach, a giudizio di Barth, tocca il punto più grave della teologia del sentimento: ad opera di questa teologia il fondamento oggettivo e il contenuto del Cristianesimo vengono completamente dissolti.

Pertanto Barth, pur individuando in Feuerbach i limiti di fondo, per i quali egli, facendo centro sulla soggettività religiosa umana, riduce la teologia ad antropologia, gli riconosce tuttavia il

⁷¹ L. Feuerbach, *Opere*, a cura di C. Cesa, cit., p. 357.

merito di aver colto una tendenza insita nella teologia protestante già a partire da Lutero e accentuatasi poi nell'Ottocento con Schleiermacher: la riduzione della religione a determinazione dell'autocoscienza dell'uomo e l'identificazione dei predicati teologici con i predicati umani. Feuerbach avrebbe insomma strappato la maschera alla teologia moderna protestante⁷², in particolare a quella di Schleiermacher, che ne era stato il più geniale teorizzatore. Quest'ultimo avrebbe in un certo senso spianato la strada a Feuerbach⁷³, impostando i problemi in un modo che non sembrava ammettere altra soluzione.

⁷²Feuerbach diventa così, suo malgrado, alleato prezioso di Barth nella lotta contro l'antropocentrismo della teologia protestante, e viene valorizzato nella sua critica all'idealismo e nella sua ricerca dell'uomo concreto, una ricerca che però rimaneva, a giudizio di Barth ancora inadeguata, non riconoscendo la morte e non abbandonando il piano essenzialistico: «quando Barth, introducendo l'infinita differenza qualitativa tra Dio e uomo e volendo restituire a Dio la sua divinità, polemizza contro ogni forma di religione in cui il discorso ruoti intorno al divino che è nell'uomo, ha precisamente di mira Feuerbach e le teologie che hanno reso possibile il suo ateismo e continueranno a rendere possibile questo tipo di negazione di Dio. [...] Soltanto negando il concetto feuerbachiano di uomo, soltanto facendo scoprire che l'uomo non è Dio, poiché nell'uomo è il peccato e la morte, ci si può liberare dal suo ateismo. L'uomo di Feuerbach non è l'uomo concreto; il suo incominciare dall'uomo sensibile, dall'uomo di carne e di sangue, è certo un positivo tentativo di giungere alla concretezza dell'esistenza, ma il suo disconoscimento del male e della morte è la radice da cui la sua apoteosi dell'uomo trae origine e su cui conseguentemente il suo ateismo si fonda. Feuerbach resta così indissolubilmente legato all'esperienza filosofica del XIX secolo; il suo ottimismo ne è il segno più evidente. Solo invece facendo valere con forza la negatività dell'uomo, il suo non essere Dio, può scaturire positivamente il riconoscimento di Dio, di un Dio che resta, rispetto all'uomo, il totalmente altro»; (U. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, cit., p. 212).

⁷³ «Nell'Essenza della religione [...] l'intero fenomeno religioso veniva spiegato a partire da un sentimento e secondo una esplicita convergenza con il pastore protestante Schleiermacher. A costui Feuerbach si era già riferito, quando aveva voluto sganciare l'*Essenza del Cristianesimo* e la sua posizione dall'hegelismo:

Io non biasimo Schleiermacher, come fa Hegel, per il fatto di aver reso la religione una questione di sentimento, ma solo per il fatto di non essere giunto e di non essere potuto giungere, per prevenzione teologica, a trarre le necessarie conseguenze del suo punto di vista, per il fatto di non aver avuto il coraggio di riconoscere e di confessare apertamente che se soggettivamente il sentimento è il nucleo della religione, oggettivamente Dio stesso non è che l'essenza del sentimento.

Il riferimento a Schleiermacher, sottolineato con forza negli anni della rottura e della riformulazione di un nuovo pensiero, rimase a connotarlo significativamente anche negli anni della maturità. Secondo il racconto di un ammiratore, Heinrich Benecke, Feuerbach, sessantenne, passando davanti alla chiesa della Trinità a Berlino, avrebbe rievocato «la fortuna della sua gioventù», quando la domenica mattina presto si recava in quel luogo per udire Schleiermacher, predicatore acuto, eloquente e creativo, che *in un'unica e identica sequenza concettuale era ora mistico, ora panteista, ora di nuovo Spinoza, ora Platone e Paolo.*

Tale rievocazione ci attesta il perdurare, anche nell'epoca più marcatamente naturalistica e materialistica, dell'ammirazione per quel predicatore, che viveva il suo rapporto con l'uditorio e con la religione in modo artistico e creativo»; (F. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach e la natura non umana*, La Nuova Italia, Firenze 1986, p. 138).

Ecco perché Barth ha come suo principale obiettivo polemico il pensiero schleiermacheriano⁷⁴, la teologia di questo principale responsabile della degenerazione religionista, con la sua riduzione della rivelazione a religione, e della religione a sentimento di dipendenza. Più che la parola di Dio in sé, è il suo riflesso sentimentale sull'uomo ciò che a Schleiermacher interessa veramente. Pertanto dobbiamo dare ragione a Barth quando paragona il pensiero schleiermacheriano a un'ellissi con due fuochi, uno soggettivo attraente e uno oggettivo attratto, e il cui movimento porta progressivamente il secondo a venire fagocitato dal primo. Nell'ambito di questa critica egli finisce col manifestare la convinzione che finché non si sradica totalmente il discorso intorno al divino nell'umano, non si ha motivo alcuno per criticare Feuerbach. Egli ha semplicemente portato a termine l'opera di demitizzazione iniziata dalla Riforma.

⁷⁴ Non si può trascurare però che, nell'ambito di questa critica che Barth muove al pensiero schleiermacheriano, egli giunge lealmente a riconoscere anche degli aspetti positivi nel suo nemico per eccellenza: «è impossibile occuparsi con profondità di Schleiermacher, senza ricevere una fortissima impressione – e ad ogni nuovo contatto con lui un po' più che nella volta precedente - della ricchezza e della grandezza dei *compiti* che questo uomo si è proposto, della *preparazione* morale e intellettuale con la quale egli li ha affrontati, della virile *perseveranza* con la quale ha percorso fino alla fine la via sulla quale si era incamminato. [...] Abbiamo a che fare con un eroe, come se ne offrono di rado alla teologia»; (K. Barth, *La teologia protestante del XIX secolo*, cit., p. 3). Da tali dichiarazioni emerge che Barth non nega che il nome di Schleiermacher, e nessun altro accanto a lui, sta e starà in ogni tempo al culmine di una storia della teologia dell'epoca contemporanea. E questo Barth lo sa bene, perché ha trascorso la sua giovinezza tra le pagine morali di Kant e quelle religiose e cristiane di Schleiermacher. Per lui vale quello che egli stesso ha detto nel suo discorso accademico *Sul concetto del grande uomo*, di Federico il Grande: egli non ha fondato una scuola, ma un'epoca. Infatti Barth riconosce che il XIX secolo nel campo della teologia è stato il secolo di Schleiermacher al punto che nessuno oggi può dire se effettivamente lo abbiamo già superato, o se, nonostante tutte le proteste contro di lui, diventate sempre più disperate e radicali, non siamo pur sempre figli del suo secolo. Una cosa per Barth però è certa: il pensiero schleiermacheriano non potrà mai essere minacciato da una qualche critica, magari acuta ma isolata, ma soltanto da un'opera equivalente per suggestione e forza interiore. Non a caso Barth si propone nei suoi testi di contraddire punto per punto Schleiermacher e la sua eredità liberale.

6. Feuerbach e Lutero

L'analisi condotta da Barth confermerebbe ulteriormente la tesi circa il carattere peculiare del sensualismo feuerbachiano, la cui genesi potrebbe essere ricondotta al protestantesimo, considerato nella sua matrice luterana. Pertanto risulta doverosa una più approfondita analisi dei rapporti tra Feuerbach e Lutero.

A tal proposito occorre precisare in via preliminare che il giudizio feuerbachiano nei confronti del Protestantesimo e in particolare della figura di Lutero, non è rimasto immutato nel corso della sua produzione. Come emerge dall'analisi condotta da Arrayás⁷⁵ circa l'influenza del pensiero luterano sulla filosofia di Feuerbach, è possibile distinguere in essa tre epoche differenti.

Una prima epoca in cui la presenza di Lutero e del Protestantesimo è del tutto marginale.

Nei *Pensieri sulla morte e l'immortalità* (1830) assistiamo al primo confronto con la religione protestante, giudicata negativamente proprio rispetto alla questione dell'immortalità personale. Infatti, in quel periodo, Feuerbach poneva l'accento sull'infinità del genere umano rispetto all'individuo singolo, limitato e mortale, contrariamente al Protestantesimo che, favorevole alla teoria dell'immortalità, mostrava di condividere quella centralità attribuita nell'età moderna alla persona singola, la quale finiva col prevalere sulla dimensione comunitaria della specie.

Tuttavia, in un testo di poco successivo, *La storia della filosofia moderna da Bacone a Spinoza* (1833), Feuerbach sviluppa una concezione più positiva del protestantesimo, da lui esaltato come espressione dello spirito libero e autonomo della modernità e come mezzo attraverso il

⁷⁵ Cfr. A. Arrayás, *Yo soy Lutero II. La presencia de Lutero en la sombra de L. Feuerbach*, Imprenta KADMOS, Salamanca 1987.

quale l'uomo si svincola dalle autorità ecclesiastiche, riconciliandosi con la dimensione mondana dell'esistenza. Eppure questa valorizzazione positiva della religione protestante costituisce solo una breve parentesi, come emerge dallo scritto del '37 *Presentazione, evoluzione e critica della filosofia leibniziana*, dove è possibile rilevare una certa diffidenza verso la posizione luterana, che, nell'ambito del contrasto tra ragione e fede, opta per quest'ultima, in un periodo in cui Feuerbach difende invece i diritti della razionalità, del pensiero e dello spirito.

Questo tema sarà oggetto di un più ampio sviluppo nel *Pierre Bayle. Un contributo alla storia della filosofia e dell'umanità* (1838), in cui si evince la contraddittorietà insita nel protestantesimo stesso, che avrebbe liberato l'uomo dal contrasto tra spirito e carne, ma solo nella pratica, mantenendolo in teoria come lotta tra fede e ragione: l'errore del protestantesimo consisterebbe nella formulazione di articoli di fede del tutto in contrasto con le esigenze della razionalità⁷⁶. Dunque gli studi storici feuerbachiani mostrano una concezione del tutto negativa della Riforma, nonché del suo massimo rappresentante: Feuerbach, di fronte alla scelta tra la filosofia ufficiale e la teologia protestante, optava ancora per la prima. Anche la prima edizione de *L'Essenza del Cristianesimo* (1841) risente di questo punto di vista e concede solo una presenza marginale all'opera e al pensiero di Lutero.

La posizione che Feuerbach mostra nei confronti del Riformatore è la medesima che emerge nel *Bayle*: l'emancipazione portata dalla Riforma che egli ha guidato è solo cominciata, ma in nessun modo culminata. Ponendo l'accento sulla sola fede, Lutero ha messo fine alla sintesi

⁷⁶ «Il protestantesimo tolse il falso contrasto di carne e spirito. Ricondusse l'uomo tra canti e suoni dal cimitero del cattolicesimo alla vita civile e umana. Rifiutò perciò prima di tutto anche il celibato come una prescrizione contraddittoria con il diritto naturale dell'uomo, una prescrizione empia, arbitraria. Ma il protestantesimo, quando si realizzò come chiesa, liberò e salvò l'uomo solo dal suo lato pratico, non dal suo lato *teoretico* o *intellettuale*; le pretese più elevate, i diritti dell'*istinto conoscitivo*, le pretese della ragione esso non riconobbe né appagò. In ciò esso rimase impacciato nell'antica barbarie di stabilire articoli di fede in contraddizione con la ragione e di ritenerli tuttavia come veri»; (L. Feuerbach, *Pierre Bayle. Un contributo alla storia della filosofia e dell'umanità*, cit., p.59).

cattolica tra filosofia e teologia, e con la dottrina della giustificazione, ha relegato del tutto in secondo piano l'ambito pratico della morale.

Quanto alla seconda epoca, stando alla tripartizione di Arrayás, essa si distingue dalla precedente per il ruolo di protagonista che Lutero assume nella produzione feuerbachiana. L'inizio di uno studio accurato e intensivo del pensiero luterano viene collocato nel Gennaio del 1842, l'anno in cui Feuerbach scrive le *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia*. La scelta del titolo e la decisione di procedere per brevi aforismi, rivelano che egli avesse in mente le note *Tesi* di Lutero, per quanto abbia avuto cura di sottolineare il carattere provvisorio di quel lavoro che sarà portato a termine solo con la stesura dei *Principi*, in cui vengono enunciati i fondamenti della filosofia del futuro.

Tuttavia il particolare interesse per il Riformatore affonda le sue radici nella critica che i teologi luterani, e in particolare Müller⁷⁷, mossero alla prima edizione de *L'Essenza del Cristianesimo*. Nella sua risposta⁷⁸ a tale critica si assiste a una nuova concezione e a una nuova immagine di Lutero: egli viene qualificato come il primo uomo nella storia della religione cristiana, dunque figura storico-universale all'interno della religione protestante, nonché precursore del processo di dissoluzione della teologia in antropologia.

Lutero a partire da quel momento rappresenterà per Feuerbach l'autorità grazie alla quale poter confermare e giustificare il suo pensiero su Dio e sull'uomo.

Questa nuova immagine del Riformatore trova espressione innanzitutto nei *Principi della filosofia dell'avvenire* (1843) dove viene ampiamente argomentata la tesi secondo la quale

⁷⁷ Egli accusava Feuerbach di avere un'immagine del cristianesimo solamente cattolica e ancora medievale; di non essere in grado di distinguere tra la dogmatica cattolica, luterana e calvinista; di non aver compreso la dottrina sul miracolo e sulla provvidenza, così come il principio di libertà che il protestantesimo aveva introdotto nella storia.

⁷⁸ Cfr. L. Feuerbach, *Beleuchtung der in den "Theologischen Studien und Kritiken" (Jahrgang 1842, I. Heft) enthaltenen Rezension meiner Schrift "Das Wesen des Christentums"*, in «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst», vol. 5, n. 17 (1842), pp. 65-68.

l'inizio storico del processo di riduzione della teologia all'antropologia, che culminerà con la filosofia feuerbachiana, è stata la Riforma protestante, che non è teologia, bensì cristologia, o meglio antropologia religiosa.

Dello stesso 1843 è poi un articolo su *Lutero come arbitro tra Strauss e Feuerbach*, firmato con lo pseudonimo di *Kein Berliner*, ma che fu riconosciuto come proprio di Feuerbach.

Da questo scritto emerge come l'insegnamento luterano non abbia rappresentato una fonte tra le tante del pensiero di Feuerbach, bensì la principale testimonianza a sostegno della sua tesi che il segreto della teologia è l'antropologia.

Inoltre il 1843 è l'anno in cui viene prodotta la seconda edizione de *L'Essenza del Cristianesimo*, nella quale Feuerbach aggiunse molte citazioni tratte dai testi di Lutero, che, come egli scriveva in quegli anni al suo editore O. Wigand, avrebbero dato allo scritto una nuova forma e un significato più profondo.

Egli era convinto che il nuovo materiale luterano di cui disponeva garantiva alla sua opera un carattere di oggettività e che le citazioni da Lutero, che egli aveva usato in risposta alle critiche dei teologi protestanti, costituivano argomenti inconfutabili a favore della sua teoria. Come sostiene J. Wallmann, tale abbondanza di materiale luterano ci consente di attribuire a questa seconda edizione la qualifica di edizione protestante, rispetto alla prima, che potremmo definire invece cattolica.

L'interesse per il pensiero luterano culminò nel 1844 con la pubblicazione di uno studio più sistematico dal titolo *L'Essenza della fede secondo Lutero*. Questo testo riprende i temi trattati in *L'Essenza del Cristianesimo*, ma questa volta con un riferimento esplicito al Riformatore, quale conferma della fondatezza della tesi sulla riduzione antropologica della teologia. Inoltre in questo periodo Feuerbach si servirà di Lutero non solo per proteggersi dalle minacce della censura, ma addirittura per dare avvio a un processo di emancipazione sociale e politica

fondato sulla teoria secondo la quale l'essenza della religione è l'amore dell'uomo per l'uomo. Con questo studio su Lutero finisce la fase di protagonismo del Riformatore nella produzione feuerbachiana e comincia quella che può essere considerata la terza epoca, nell'ambito della quale però non ci sono particolari elementi di novità rispetto al periodo precedente.

Infatti nelle opere che Feuerbach scrisse a partire dal 1845, tra le quali *L'Essenza della religione*, le *Lezioni sull'essenza della religione* e la *Teogonia*, abbondano le citazioni tratte da Lutero, ma nessuna che apporti una sostanziale innovazione nella visione feuerbachiana del Riformatore.

Da quanto detto fino ad ora risulta chiaro che la presenza di Lutero si riscontra nella maggior parte della produzione feuerbachiana. Tuttavia, prendendo come riferimento l'anno 1842 (nel quale comincia lo studio intensivo del pensiero luterano) è possibile fare una distinzione tra ciò che accade prima e dopo quella data, per far emergere tre importanti elementi: innanzitutto che le citazioni dai testi di Lutero sono poco numerose nelle opere anteriori al 1842 e predominanti in quelle posteriori; in secondo luogo che prima di quell'anno Feuerbach cita sempre Lutero attraverso fonti secondarie e solo a partire dal suo studio dedicato al teologo protestante utilizzerà sempre come fonte la *Leipziger Ausgabe*, della quale si dimostra un buon conoscitore; in terzo luogo è evidente che prima del 1842 l'interesse per Lutero risulta del tutto marginale e finalizzato alla critica nei confronti della teologia protestante, mentre a partire da quella data, tale interesse diventa molto più profondo ed intenso al punto che Lutero diventa un alleato fondamentale per convalidare la tesi feuerbachiana secondo la quale la teologia è antropologia rovesciata.

Tuttavia è fuori dubbio che tale teoria non sia stata desunta dai testi di Lutero.

Ciò non risulterebbe possibile, anche da un punto di vista cronologico, dal momento che essa trova espressione già nella prima edizione de *L'Essenza del Cristianesimo*, e dunque prima che

Feuerbach iniziasse uno studio sistematico del pensiero luterano.

Pertanto si può di parlare soltanto di un'influenza di Lutero sul pensiero di Feuerbach, che gli avrebbe permesso di sviluppare una visione più positiva della religione, tale però da non inficiare la sua critica radicale alla teologia.

Dunque semplicemente egli avrebbe cercato, a partire dal 1842, nell'opera del Riformatore una conferma e un rafforzamento di tesi già elaborate in precedenza.

In particolare Feuerbach fece suoi due principi luterani: *Fides creatrix divinitatis*, del quale egli si servì per dare un fondamento teologico alla sua teoria della religione come soggettività illimitata, ossia prodotto della fantasia e dell'immaginazione dell'uomo⁷⁹; *Deus pro me in Christo*, che egli utilizza per fondare la sua tesi che il segreto della religione è l'egoismo umano, la riflessione dell'uomo su se stesso.

Attraverso la dottrina luterana sulla fede, Feuerbach conferma la sua idea che Dio, oggetto della religione, è una proiezione illusoria dell'uomo, che non ha un'esistenza reale al di fuori della fantasia umana: la religione astrae le determinazioni essenziali dell'uomo e le divinizza come enti indipendenti, pertanto l'essenza divina non è altro che l'essenza umana liberata dai

⁷⁹ Nelle *Lezioni sull'Essenza della religione* Feuerbach sostiene: «"la fede", dice Lutero, la più grande autorità in materia, il più grande eroe della fede dei Tedeschi, il Paolo tedesco, come lo si è chiamato, "la fede", dice per es. nel suo *"Commentario al primo libro di Mosè"*, è in verità *onnipotente*...tutto è possibile a chi crede. Giacché la fede fa essere ciò che non è e rende possibili le cose impossibili. Ma questa onnipotenza della fede è solo l'onnipotenza della fantasia, dell'immaginazione. I simboli della fede cristiana sono, almeno secondo la fede luterana, il battesimo e l'eucarestia. Materia del battesimo è l'acqua, materia della dell'eucarestia il vino e il pane, ma per la fede l'acqua naturale del battesimo è un'acqua spirituale, come dice Lutero, il pane è la carne e il vino il sangue del Signore, cioè la fantasia trasforma il vino in sangue e il pane in carne. La fede crede nei miracoli, anzi fede e fede nei miracoli sono la stessa cosa; la fede non si vincola alle leggi della natura; la fede è libera, illimitata; essa crede in tutte le possibilità. [...] Ma questa forza della fede o di Dio, svincolata dalle leggi della natura, è appunto la forza dell'immaginazione, per la quale nulla è impossibile. [...] "La fede" – dice Lutero nel citato *Commentario* – "s'attacca incondizionatamente a qualcosa che non è ancora nulla, e attende finché da questo scaturisca tutto". "La fede", afferma in un altro luogo, già citato nel mio *Lutero*, "ha propriamente a che fare solo con l'avvenire, non con il presente". Perciò il credente non si scoraggia se al presente le cose gli vanno male; spera in un avvenire migliore. Ma il principale oggetto dell'immaginazione è appunto l'avvenire. [...] E certamente Lutero ha per questo riguardo ragione, quando biasima chi non crede nel futuro, quando riprova che l'uomo venga preso dalla disperazione allorché non trova, nel momento presente, alcuna via d'uscita; perché oggi non è l'ultimo giorno, il presente non è la fine della storia. Le cose possono cambiare radicalmente rispetto a oggi, per quanto triste possa essere lo sguardo nel presente.»; (G. Cognetti, *Ricerca della felicità e religione in Ludwig Feuerbach*, Mario Giuditta editore, Roma 1983, pp.58-59).

limiti dell'individuo, personificata e venerata come un ente estraneo ed esterno ad essa.

Per convalidare tali convinzioni, Feuerbach riprende da Lutero tutte quelle formule nelle quali egli esprime il rapporto di reciproca implicanza tra fede ed esistenza di Dio, quali ad esempio il motto *Sicut credis sic habeas eum*⁸⁰, "come è il tuo cuore così è il tuo Dio"⁸¹.

Inoltre Feuerbach si serve di Lutero per dimostrare come la fede debba essere intesa come qualcosa che ha a che vedere con il lato affettivo e passionale dell'uomo e non con la sua dimensione intellettuale⁸², anzi come essa liberi l'uomo dai vincoli della ragione naturale.

Infine attraverso Lutero Feuerbach conferma la sua idea secondo la quale la prova sensibile che l'essenza della fede è la soggettività umana illimitata è la fede nei miracoli, espressione dei desideri, della volontà senza limiti e della fantasia umana.

Quanto alla dottrina del *Deus pro me in Christo*, è fuori dubbio che certi aspetti della cristologia luterana rimandano esattamente alla concezione feuerbachiana della religione come espressione dell'amore che l'uomo ha per se stesso. Ciò risulta evidente se si prendono in considerazione i dogmi della provvidenza e della creazione, il cui contenuto ultimo è l'idea che

⁸⁰ «Dice Lutero nella sua *Kirchenpostille*: "Ho spesso affermato che Dio si mostra nei confronti dell'uomo proprio come quest'ultimo è disposto, e come tu pensi e credi, così egli è. Se uno se lo dipinge nel suo cuore misericordioso o adirato, dolce o duro, così è Dio. Se tu pensi che egli sia in collera con te e non ti si voglia dare, ti accade proprio questo. Ma tu puoi dire: io so che egli vuol'essere il padre mio clemente etc., e allora egli si mostra con te misericordioso. "Come noi lo sentiamo" dice nelle sue *Prediche sul primo libro di Mosè*, così è con noi. Se tu credi che egli sia adirato e maldisposto, egli è veramente così. "Se tu" dice nel suo *Commentario alla seconda lettera di S. Pietro*, "lo credi un Dio, allora egli agisce con te come un Dio". Questo significa: Dio è come lo credo, come me lo immagino, ossia: la natura di Dio dipende dalla natura della mia immaginazione. Ma quel che vale per gli attributi di Dio, vale anche per la sua esistenza. Se io credo che esiste un Dio, allora un Dio esiste, si capisce, per me; ma se non credo che egli esista, non esiste alcun Dio, si capisce per me. In breve, un Dio è un Ente immaginato, un Ente della fantasia»; (ivi, pp. 59-60).

⁸¹ «"Chi potesse dunque", dice Lutero nella sua *Kirchenpostille*, "prender Dio e conquistargli anche il cuore, da poter avere innanzi a Dio un siffatto folle coraggio e dirgli di cuore: tu sei il mio padre diletto; che cosa non dovrebbe poter chiedere? E che cosa Dio potrebbe negargli? Il suo proprio cuore gli dirà che qualsiasi cosa chieda gli sarà concessa»; (ivi, p. 62).

⁸² «Il periodo in cui sorge una nuova religione è il periodo della fanciullezza rispetto alle epoche seguenti. Basta risalire a ciò che ci è più vicino, al tempo in cui sorse il protestantesimo. Che ignoranza, che superstizione, che rozzezza dominavano allora! E com'erano fanciullesche, rozze, grossolane, superstiziose anche le rappresentazioni dei nostri riformatori illuminati da Dio! Ma proprio per questo costoro non avevano assolutamente nient'altro in testa che una riforma religiosa: tutto il loro essere, soprattutto in Lutero, era dominato dall'interesse religioso. La religione sorge dunque solo nella notte dell'ignoranza, del bisogno, della mancanza di mezzi, dell'incultura, in condizioni in cui per l'appunto l'immaginazione domina tutte le altre facoltà, e l'uomo vive tra le rappresentazioni più fantastiche e i sentimenti più esaltati»; (ivi, pp. 69-70).

Dio è un essere che si riferisce essenzialmente all'uomo, il che significa che il vero oggetto della fede non è la divinità, bensì l'essere umano, che ha quale fine ultimo il soddisfacimento dei propri personali desideri. Il fatto che Dio abbia a cuore esclusivamente la causa dell'uomo risulta evidente nella figura di Cristo, che è per Feuerbach il vero Dio del luteranesimo, l'essere "per noi".

Feuerbach interpreta il *pro nobis* luterano in un senso del tutto peculiare: Dio si manifesterebbe in Cristo in maniera del tutto rispondente alla volontà e ai desideri umani, dal momento che l'uomo è la misura di tutte le cose.

Per confermare la sua idea che Dio non si può adorare come Dio se non lo si adora anche come uomo, Feuerbach si serve inoltre della dottrina luterana della *communicatio idiomatum*. Secondo tale dottrina le due nature, umana e divina, si uniscono strettamente nella persona di Cristo. Come insegna Lutero, infatti, tutti gli attributi di Dio vengono trasferiti a Cristo in quanto uomo e, all'inverso, tutti gli attributi dell'uomo sono trasferiti a Cristo in quanto Dio. Quest'ultimo si sarebbe letteralmente "svuotato" dei suoi attributi, nell'ambito di un processo di umanizzazione del divino e di divinizzazione dell'umano. Tuttavia Lutero avrebbe dato avvio a tale processo fermandosi però a metà strada: il luteranesimo permane nella contraddizione di mantenere unito al dio umano, l'antico dio sovrannaturale.

Feuerbach si propose pertanto di superare tale contraddizione, portando a termine l'opera iniziata dal Riformatore e, convinto di aver preso su di sé tale compito storico-universale, si fregiò dell'appellativo "Lutero II".

7. Il Luteranesimo come religione vera in cui lo schema antropologico trova la sua concreta realizzazione

Dall'analisi della dottrina luterana Feuerbach trae alcune importanti conseguenze.

Innanzitutto la convinzione che l'umanizzazione di Dio nell'età moderna sia passata per il tramite del Protestantesimo, il cui merito consisterebbe nell'aver palesato l'essenza positiva, antropologica della fede cristiana.

Questa chiave di lettura che Feuerbach offre del luteranesimo ha destato in Alessi il «sospetto che il filosofo, anziché smascherarne l'essenza più vera, ne abbia utilitaristicamente contraffatta l'anima più profonda. L'affermazione, infatti, secondo la quale l'unico autentico interesse del riformatore risiedeva nell'esaltazione esclusiva dell'uomo, misconosce in modo fragrante la preoccupazione vivissima, che Lutero ebbe di proclamare, al di là di ogni equivoco, la trascendenza assoluta della divinità nei confronti dell'essere umano. Per Lutero, infatti, l'esigenza di un Dio in sé, che non si esaurisce nella realtà umana, non è meno essenziale di quella di fare di Cristo un Dio, che si è fatto veramente uomo»⁸³.

Sebbene sia possibile concordare con Alessi sul fatto che quella di Feuerbach sia stata una «rilettura utilitaristica»⁸⁴ della dottrina di Lutero, volta ad estrapolare da essa esclusivamente quegli elementi funzionali a corroborare la tesi secondo la quale il segreto della teologia è l'antropologia, tuttavia non si può dire che egli misconosca del tutto gli elementi di trascendenza insiti in quella dottrina. Semplicemente Feuerbach considera che anche dietro quegli elementi si palesi il volto umano di Dio, la cui essenza coincide con l'essenza dell'uomo.

⁸³ L. Feuerbach, *Filosofia e Cristianesimo. L'Essenza della fede secondo Lutero*, a cura di A. Alessi, LAS, Roma 1981, p. 205.

⁸⁴ *Ibidem*.

Infatti, come egli sostiene nello scritto *L'Essenza della fede secondo Lutero*, nessuna concezione religiosa è in grado di «difendere con forza maggiore l'origine *extra* e sovraumana dei suoi insegnamenti»⁸⁵, della dottrina luterana. Ciò implica che l'umanità di Dio emerge proprio laddove è apparentemente negata, ossia che per pervenire ad essa bisogna partire da una situazione di disumanità.

In effetti il Dio di cui parla Lutero è un'entità assolutamente trascendente, superiore all'uomo, che agisce in modo libero e gratuito. Tuttavia Feuerbach fa notare che la cristologia luterana accentua, della divinità, il suo essere "per noi", "a nostro favore": l'essenza della fede, consiste per Lutero nel credere in Dio come una realtà che si rapporta essenzialmente all'uomo.

Da ciò deriva la riduzione degli attributi di Dio in chiave antropologica e quindi la loro interpretazione quali semplici mezzi per fare il bene delle creature: l'onnipotenza, che è la caratteristica fondamentale del Dio di Lutero, si dissolve nella bontà, così come la conoscenza e la forza vengono intesi quali mezzi per esercitare tale bontà, mentre l'autosufficienza divina viene ricondotta all'esigenza di donarsi agli altri.

In particolare, bontà e amore sono, secondo Feuerbach, sinonimi, ed entrambi implicano il rapporto ad un oggetto, ad un "tu" al quale rivolgersi. A tal proposito così egli li descrive ne *L'Essenza della fede secondo Lutero*: «la bontà non è una determinazione che si arresta in chi la possiede, ma una qualità che fluisce, che passa dall'uno all'altro. Essere buono significa amare. Solamente l'amore è bontà: ma si può forse pensare all'amore, senza riferimento a colui che si ama? Il *senso* dell'amore risiede, infatti, unicamente nel suo *oggetto*. Ora, Dio è buono verso di noi. *In noi*, dunque, si ritrova *la ragion d'essere* dell'amore di Dio; è unicamente a nostro vantaggio che Dio è buono»⁸⁶.

⁸⁵ Ivi, p. 125.

⁸⁶ Ivi, p. 141.

Questo tema troverà un certo sviluppo anche nell'ultima produzione di Feuerbach, in particolare in *Spiritualismo e materialismo*, dove egli torna a riflettere sul Dio umano del protestantesimo, sostenendo che «quest' amore, questo Dio, al quale non sta a cuore soltanto la salvezza della nostra anima, ma anche il nostro bene e la nostra vita fisica, che non è presente nell'ostia sacerdotale ma nel nostro corpo naturale, che non si è incarnato soltanto una volta, ma si unisce ancora adesso con la nostra carne e il nostro sangue, prende realmente dimora nel nostro cervello e nel nostro cuore, e nel cervello accende la luce della conoscenza, nel cuore il fervore degli affetti, almeno degli affetti buoni, simili a lui – questo Dio è il padre del materialismo [...] che vide la luce del giorno già all'epoca della Riforma; anzi è addirittura un rampollo immediato, carnale di Lutero»⁸⁷.

Dunque, Feuerbach fa emergere come, secondo l'insegnamento luterano, tutti gli attributi di Dio sono determinazioni che ci appartengono, qualità che si trasformano in nostre prerogative; solo "in noi" si trova la chiave per interpretare tutti i misteri della fede cristiana: la creazione, l'onnipotenza, la rivelazione, ogni atto che Dio compie è in vista dell'uomo.

Egli crea il mondo per garantire all'individuo l'assoluto dominio su di esso (non a caso la creazione raggiunge il suo compimento nell'essere umano) e la sua stessa onnipotenza ha il proprio fondamento in un desiderio umano: «essa si fonda sul desiderio indefinito e generico che non esista alcuna legge di natura, alcun limite, alcuno ostacolo, che si frapponga alla realtà umana e alle nostre aspirazioni. Essa riposa, dunque, sull'auspicio che tutto torni a favore dell'uomo e che nulla gli sia ostile»⁸⁸.

⁸⁷ L. Feuerbach, *Spiritualismo e materialismo*, a cura di F. Andolfi, Laterza, Bari 1972, p. 117.

⁸⁸ Id., *Filosofia e Cristianesimo. L'Essenza della fede secondo Lutero*, cit., p. 144.

Da quanto detto deriva che senza l'uomo che desidera non può esserci onnipotenza divina che esaudisca ogni richiesta⁸⁹, nella stessa maniera in cui senza figlio non c'è padre, né può esserci padrone senza servo.

Pertanto la divinità di cui parla Lutero è, a giudizio di Feuerbach, nulla senza l'uomo, è semplicemente un mero nome che trova nell'uomo il suo unico significato, ovvero è una realtà essa stessa umana, dal momento che rivela sentimenti tipicamente umani.

Tale umanità di Dio si rivela nel suo Figlio incarnato, essendo l'incarnazione nient'altro che l'apparizione reale, sensibile dell'essenza propria dell'uomo.⁹⁰

Cristo, infatti, è il Dio che si è fatto conoscere di persona; egli è la realtà sensibile di Dio, la beata certezza che Dio esiste ed è veramente un essere per noi.

Il Cristo di cui parla Lutero, sostiene Feuerbach, «rappresenta la certezza sensibile dell'amore di Dio per l'uomo. Egli stesso è il Dio amante degli uomini, che si è reso oggetto palpabile e verità sensibile. Senonché, l'autenticità e l'attendibilità di questo amore riposa unicamente sulla sua umanità, dal momento che solo una realtà essa stessa umana può amare l'uomo: per lo meno, in modo capace di appagarlo in misura a lui proporzionata. L'amore di Dio (o di un essere) *inumano* o *sovraumano*, non sensibile, incapace di soffrire, è una menzogna manifesta, dal momento che con l'umanità cessa anche l'amore»⁹¹.

Giunto a questo punto dell'analisi della cristologia luterana, Feuerbach si pone la domanda retorica se anche il cattolicesimo non abbia consacrato e divinizzato tale amore nel mistero

⁸⁹«Un potere illimitato presuppone un desiderio infinito, dal momento che un potere senza desiderio sarebbe un controsenso. Senonché Dio ha il potere, mentre l'uomo ha la capacità di desiderare. L'onnipotenza supera i confini della natura e della ragione; essa può ottenere ciò che per la ragione è assurdo e per la natura impossibile. Essa, tuttavia, oltrepassa ogni limite, unicamente perché i desideri dell'uomo superano l'ambito della natura e della ragione: essa si modella sull'immaginazione e sulla fantasia, non sulla verità delle cose»; (ivi, p. 145).

⁹⁰«L'affermazione fondamentale del Cristianesimo (Dio si è manifestato agli uomini, vale a dire è diventato uomo-infatti, l'incarnazione di Dio ne ha costituito insieme la rivelazione -) non ha altro senso se non questo: nel Cristianesimo, Dio si è trasformato da essenza pensata a realtà sensibile»; (ivi, p. 151).

⁹¹ Ivi, p. 159.

della Trinità e della Madre di Dio. A questo interrogativo egli risponde che il cattolicesimo lo ha certo divinizzato, ma non umanizzato, altrimenti avrebbe da tempo condannato, o forse mai introdotto, l'obbligo del celibato come istituto contrario all'essenza e alla volontà di Dio. Dunque ciò che nel cattolicesimo era esclusivamente un'immagine o sacramento teologico, solo nel protestantesimo diventa essenza antropologica, cioè reale, vivente.

Non a caso il Dio di Lutero, che ama l'uomo, arriva a spogliarsi completamente della sua divinità per prendere su di sé le sofferenze degli uomini: egli diventa uomo, ne assume l'essenza, la carne, per amore dell'umanità.

Feuerbach fa emergere come Lutero non condanni affatto la carne, anzi la divinizzi, arrivando ad affermare che «un Dio senza carne non serve a nulla»⁹² e che il suo sangue è «il segno visibile della *parentela* che intercorre tra la realtà divina e quella umana»⁹³.

Un tale essere sensibile è inoltre una realtà che si dona: in ciò consiste il vero significato della rivelazione, la quale è nient'altro che conoscenza sensibile mistificata, anche se non è per il momento oggetto dei nostri sensi, ma lo fu un tempo e lo sarà ancora, come suggerisce Lutero stesso. Dunque quest'ultimo, a giudizio di Feuerbach, avrebbe fatto dei sensi i veri organi della rivelazione⁹⁴, palesando il segreto della fede cristiana.

⁹² Ivi, p. 148.

⁹³ Ivi, p. 161.

⁹⁴ «Tutto ciò che viene detto della rivelazione di Dio vale unicamente per la sensazione. *L'essenza della rivelazione è l'essenza della percezione sensibile*. [...] Ora voglia parlare lo stesso Lutero, a comprova che la rivelazione di Dio in Cristo non ha altro significato, se non quello indicato sopra: "I pagani hanno fatto questa esperienza e devono ammettere che *non* è possibile raggiungere con certezza *Dio* con il pensiero, o con l'investigazione della ragione. Pertanto lasciate penetrare bene dall'insegnamento di questo detto: Che dici? *Mostraci il padre?* (Giovanni, 14, 8.9). Mio caro non arzigogolare con la mente. Tu, però, ascolta e tieni saldo a queste parole: "*Chi vede me, vede anche il Padre*". [...] Nessuno ha mai visto Dio. E tuttavia nella sua *grande grazia* (cioè bontà, amore) Dio ci si è rivelato. Egli ci ha posto davanti un *modello visibile*, e ci dice: Ecco, qui tu hai il mio Figlio; chi lo ascolta e viene battezzato, sarà scritto nel libro della vita: questo te lo rivelo tramite il mio Figlio, che *tu puoi toccare con le mani e vedere con gli occhi*. E questo egli lo *prova* e lo *conferma*, non con argomenti o con segni spirituali, ma palpabili. Poiché *l'acqua* (nel battesimo) *la vedo*, come (nella cena eucaristica) *vedo il pane e il vino*, come sento il servitore della parola, che è certamente un uomo di carne ed ossa. Infatti, i *segni* e le *figure*, nei quali egli si manifesta, sono tutti *corporei*. Invero, egli ha istituito ogni cosa in questo modo, poiché voleva renderci completamente certi, togliendoci dall'anima la grave piaga del dubbio, affinché tu potessi non solo credere con il cuore, ma anche vedere con gli occhi e toccare con le *mani*»; (ivi, pp.152-153)

Attraverso il confronto con Lutero, Feuerbach arriva a scorgere paradossalmente nella fede religiosa il punto di partenza da cui prendere le mosse per affermare una più laica e mondana fede nell'uomo.

Infatti, come suggerisce C. Cesa: «la fede in un uomo-Dio esterno a lui dà, all'uomo, fiducia in se stesso – Iddio, per lui, è in atto ciò che egli è in potenza. Ed ecco la conclusione che a Feuerbach interessa di più: questo Dio che esiste per l'uomo è la riprova che l'uomo vuole soltanto se stesso, che “l'essenza della fede non è altro che l'essenza dell'amore di sé”»⁹⁵.

Tale confronto col luteranesimo induce Feuerbach a rivedere quella concezione del rapporto tra fede e amore che aveva trovato espressione ne *L'Essenza del Cristianesimo*, dove essi erano posti in netta contraddizione: «l'amore è quello che rivela il fondamento, l'essenza recondita della religione, la fede invece è quella che ne costituisce la forma cosciente. L'amore identifica l'uomo con Dio e Dio con l'uomo, perciò l'uomo con l'uomo; la fede divide Dio dall'uomo, perciò l'uomo dall'uomo»⁹⁶; «movente delle buone azioni del fedele non è l'amore stesso, non è l'oggetto d'amore, ossia *l'uomo*, la *base di ogni morale*. No! Egli fa il bene non per il bene, non per l'uomo, bensì per Dio. [...] Egli tralascia il peccato perché questo offende Dio, il suo salvatore, il suo benefattore. Il concetto della virtù si identifica qui con il concetto del sacrificio in contraccambio. Dio si è sacrificato per l'uomo; perciò ora l'uomo a sua volta deve sacrificarsi per Dio»⁹⁷. La fede ha dunque in sé un'essenza negativa. Essa riconosce l'uomo solo a condizione che questi riconosca Dio, cioè la fede stessa. La fede è l'onore che l'uomo presta a Dio. L'infedele è quindi un soggetto privo di diritti, degno di essere cancellato. Ciò che nega Dio, infatti, deve essere esso stesso negato. Pertanto Feuerbach sostiene che la fede «è *buona* verso i credenti, ma *cattiva* verso i non credenti. *Nella fede sta un cattivo*

⁹⁵ C. Cesa, *Studi sulla sinistra hegeliana*, cit., p. 200.

⁹⁶ L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, cit., p. 259.

⁹⁷ Ivi, p. 273

principio. E' solo l'egoismo, la vanità, l'autocompiacimento dei cristiani, che fa loro scorgere le pagliuzze nelle altre religioni, ma non le travi nella loro propria fede»⁹⁸; e ancora: «la fede condanna: tutte le azioni, tutti i sentimenti che contraddicono all'amore, all'umanesimo, alla ragione corrispondono alla fede. Tutti gli orrori della *storia religiosa cristiana* [...] sono sgorgati dal Cristianesimo *essendo sorti dalla fede*»⁹⁹; «la fede travalica necessariamente in *odio*, l'odio in *persecuzione*, laddove la sua forza non trova *nessuna resistenza* e non si spezza contro [...] la forza dell'amore»¹⁰⁰.

Tuttavia Feuerbach nota come «necessariamente l'amore nel Cristianesimo è *contaminato* dalla fede, non è colto liberamente, veramente. Un amore *limitato* dalla *fede* è un amore *non vero*, [...] che *contraddice* al concetto dell'amore, cioè *a se stesso* [...] e in questa *contraddizione con sé*, per mantenere la *parvenza di amore*, cade nei più diabolici sofismi»¹⁰¹.

Dunque anche l'amore, in sé sentimento più intimo, più vero, diventa tramite la fede un amore soltanto illusorio, dal momento che l'amore religioso ama soltanto in vista di Dio, e quindi ama l'uomo solo apparentemente.

Feuerbach, tornato a riflettere su tale rapporto, arriva alla conclusione che fede e amore in realtà non sono in contrasto tra loro, bensì intimamente interconnesse: entrambe sono espressione di una forma d'amore che si differenzia dall'altra solo per l'oggetto al quale essa si rivolge.

Infatti oggetto della Fede è sì Dio, ma l'articolo supremo della fede recita: "Dio è amore", il che dimostra che alla base di essa c'è comunque l'amore, quello che la divinità rivolge a tutta l'umanità; nella fede io stesso divento il termine dell'amore e il fatto di essere amato da Dio mi fa sentire una realtà assoluta, fine a se stessa.

⁹⁸ Ivi, p. 264

⁹⁹ Ivi, p. 268

¹⁰⁰ Ivi, p. 270

¹⁰¹ Ivi, p. 275

Nel caso dell'Amore, invece, suo oggetto è l'uomo inteso come altro da me; l'amore mi fa cogliere come realtà sempre in relazione agli altri, mi fa essere per loro.

Dunque nel primo caso, l'oggetto della fede è l'amore inteso come amor proprio; nel secondo caso invece l'oggetto è l'amore inteso come filantropia. Non c'è più contraddizione tra i due termini, ma piuttosto si genera una nuova dialettica nella quale l'amore di sé non ha più solo un significato negativo (come accadeva nell'*Essenza del Cristianesimo*, dove l'accento era posto sull'amore inteso esclusivamente come organo del genere, come ciò che unisce l'uomo con l'uomo) ma anzi è la premessa per spiegare l'amore verso gli altri: nessuno può amare l'altro da sé se non ama prima se stesso.

Il Dio di cui parla Lutero incarna per Feuerbach proprio questo amore di sé del cristiano ormai soddisfatto.

CAPITOLO II

Individuo e genere:

il bisogno religioso di rapportarsi a una realtà altra da sé

I. Trascendenza e alterità: il concetto di Genere

L'interesse feuerbachiano per la tematica religiosa lo inserisce a pieno titolo nel clima culturale del suo tempo, dal quale egli ricava i materiali, che poi riutilizza e rielabora in maniera del tutto originale. In tal modo la presa di coscienza del fatto che l'essenza della religione è l'antropologia, lo porta a compiere quel passo decisivo che consiste nella negazione di Dio per restituire dignità e valore all'individuo. Gli attributi divini vengono conservati e trasferiti all'uomo e allo stesso modo i contenuti essenziali della fede vengono riletti in chiave antropologica. Persino i sacramenti, descritti da Feuerbach nella seconda parte de *L'Essenza del Cristianesimo*, finisco per indirizzare lo sguardo verso una dimensione di sacralità presente nella vita quotidiana¹⁰². Si può dunque affermare che con Feuerbach il sacro non scompare dal mondo ma semplicemente acquista il significato di ciò che è comune a tutti, universale. Egli non intende sopprimerlo, bensì evitarne un esito trascendente, proprio come accade con gli attributi divini. Anche in questo caso si tratta di restituire all'uomo un sacro senza Dio. Nonostante la sua critica al Cristianesimo, Feuerbach riconosce che l'esperienza sacrale-religiosa non può essere mai del tutto eliminata, o anche solo trascurata e ignorata; essa troverà sempre una propria maniera peculiare di manifestarsi: «nasce, in tal modo, l'ateismo teorico, che denuncia quasi sempre, anche se in forme camuffate, una nostalgia del sacro,

¹⁰² Nelle conclusioni a *L'Essenza del Cristianesimo* Feuerbach riprendendo il discorso sul battesimo e la cena sostiene che nel concreto alternarsi delle attività quotidiane ci si dimentica che il sacramento restituisce «a quanto è comune un significato *non comune*, alla vita *in quanto tale* un significato assolutamente *religioso*»; (ivi, p. 288).

come dimostra l'insistenza di Feuerbach sul tema religioso, analizzato quasi ossessivamente fino in fondo allo scopo di poterlo negare. [...] La constatazione della difficoltà umana di vivere senza di esso e il tentativo, impotente, di sostituirsi ad esso, si presenta, tuttavia, di nuovo, come appare nella drammatica constatazione nietzschiana, secondo la quale, se ci fossero dèi, egli non potrebbe sopportare di non essere Dio, dunque non ci sono dèi»¹⁰³.

Da quanto detto emerge che le forme del sacro e del religioso sebbene celate o trasfigurate, si manifestano sempre in rapporto a una dimensione che appartiene all'umano e nello stesso tempo la trascende.

A giudizio di Feuerbach, questa apertura sacrale-religiosa propria di ogni uomo si concretizza nel bisogno dell'altro da sé, che ha del tutto sostituito il divino: questo altro è l'individuo concreto, determinato, non assoluto, fatto di bisogni e sensibilità, nel quale ciascuno si riconosce e al quale ci si affida completamente.

Pertanto la negazione feuerbachiana di Dio, la sua immanentizzazione del sacro, ripropone ancora una volta il problema della trascendenza, che si presenta nella dinamica tutta mondana del rapporto io-tu.

L'io feuerbachiano non può stare senza il tu, l'uomo senza la donna, l'individuo senza la specie. È inevitabile per l'essere umano trascendere i confini della propria essenza e rapportarsi all'altro da sé, che è negazione e nello stesso tempo integrazione dell'*ego*.

Questa convinzione di Feuerbach non può essere trascurata, perché ci consente di cogliere il significato più profondo dell'esperienza religiosa proprio a partire dal bisogno, dal desiderio di un essere altro da se stessi: l'indagine sull'interiorità è in questo senso indispensabile e viene condotta in maniera puntuale. Feuerbach dimostra infatti che solo l'incontro con l'altro appaga totalmente quel bisogno umano di trascendersi, che nasce dalla mancanza di qualcosa

¹⁰³ A.A. Bello, *Il senso del sacro. Dall'arcaicità alla desacralizzazione*, Lit edizioni, Roma 2014, p. 116.

che si conosce, ma ancora in modo imperfetto, che si possiede, ma di cui non si ha piena consapevolezza.

La capacità di desiderare è umana e si concretizza sempre in desideri particolari (il successo, una vita serena e beata, il denaro, etc.) ma essi non appagano mai totalmente: solo l'incontro con l'altro, a giudizio di Feuerbach, può riuscire in questo, perché è appagante proprio in riferimento ad ogni situazione particolare.

Sebbene tale alterità rimandi e supponga sempre una trascendenza, tuttavia Feuerbach scinde i due concetti, intendendo la trascendenza come l'opposto, il capovolgimento della realtà; e l'alterità come il rapporto con un essere concreto, finito e dunque reale.

Questo è il motivo per cui, nonostante la sua negazione del trascendente, Feuerbach non rinuncia alla categoria dell'alterità, che anzi ha una funzione-chiave all'interno della sua riflessione. Tuttavia alcuni critici e interpreti, tra i quali Perone e Alessi, insistono molto su come proprio questo oblio del trascendente abbia impedito a Feuerbach di andare oltre nella sua analisi del fenomeno religioso e di cogliere l'essenza vera, il mistero profondo della religione.

Perone imputa a Feuerbach un'interpretazione estremamente riduttiva del concetto di trascendenza: «quando Feuerbach definisce la trascendenza come semplice capovolgimento del mondo reale, quando dice che l'aldilà non è che un aldilà capovolto, svela la sua impostazione fondamentale. Egli, prigioniero della categoria dell'opposizione, non riesce a intendere la trascendenza che come l'opposto della realtà. E questo è indubbiamente, al di là di ogni personale posizione filosofica, una interpretazione estremamente riduttiva della trascendenza. Feuerbach in fondo non fa che applicare alla religione quello che è il suo metodo: negazione e capovolgimento. Se dunque non è esatto dire che Feuerbach non ha compreso la religione, è tuttavia inevitabile ammettere che egli, disconoscendo la

trascendenza, si è precluso l'unica via per una comprensione piena»¹⁰⁴. Per esempio, a giudizio di Perone, il misconoscimento del trascendente avrebbe impedito a Feuerbach di comprendere fino in fondo la categoria religiosa del peccato. Esso infatti pone l'uomo in un rapporto con il divino, che non è solo e semplicisticamente di opposizione e di rifiuto tra i due termini, ma anche di invocazione e accettazione. Nel concetto di trascendenza ciò che sfugge e ciò che si dona non sono due determinazioni antitetiche, come riteneva Feuerbach, bensì concordanti.

Anche Alessi insiste sull'«immagine distorta, che il filosofo ebbe della realtà trascendente di Dio»¹⁰⁵ e sul fatto che l'individuo feuerbachiano, al pari di ogni altro uomo, ha bisogno di trovare al di fuori di sé la ragione ultima del suo essere: «con il superamento della prospettiva essenzialistica, propria della filosofia feuerbachiana, si sarebbe potuto legittimare la rivendicazione della trascendenza relativa, che l'uomo proclama nei confronti di ogni altra realtà terrena. Invero, favorendo ancora una volta il ribaltamento dell'equivoco, in base al quale concretezza, sensibilità e materia si identificano, la riscoperta dell'essere avrebbe fatto sì che la difesa del concreto non sfociasse necessariamente nella predilezione della natura, a scapito dell'originalità peculiare della sfera dell'umano. Sul fondamento dell'essere, infatti, uomo e natura avrebbero visto garantita la possibilità di una somiglianza di fondo, che non fosse in contrasto con l'ipotesi di una loro differenziazione radicale: ciò, poi, per il semplice motivo che l'essere - oltrepassando ogni limitazione categoriale - si pone a garanzia dell'identità, non meno che della diversità di ogni specificazione, che non voglia cadere nel nulla. [...] In questo orizzonte sarebbe cioè apparso chiaro che non è assurdo vedere nel cielo,

¹⁰⁴ U. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, cit., p. 206.

¹⁰⁵ L. Feuerbach, *Filosofia e Cristianesimo. L'Essenza della fede secondo Lutero*, cit., p. 222.

oltre che nella terra, l'“humus” e l' “habitat” più adeguato dell'uomo, in antitesi con ogni ipotesi, che ne depauperava la grandezza congenita»¹⁰⁶.

Inoltre, a giudizio di Alessi, il recupero della trascendenza fonda la possibilità di un'autentica fratellanza tra tutti gli esseri: «il recupero della trascendenza legittima, inoltre, una prospettiva che, mentre vede nella creatura un riflesso, non fittizio, della grandezza di Dio, fonda in pari tempo – passando attraverso la mediazione dell'atto di essere – la possibilità stessa di una autentica comunione ontologica tra tutti gli esseri. Strappati al nulla dalla potenza creatrice di Dio, e resi – tramite il dono dell'essere – immagine remota, ma autentica, dell'Assoluto, le realtà finite proclamano, infatti, assieme all'uomo, la loro fratellanza radicale: una fratellanza che, senza annullare il margine delle loro differenziazioni essenziali, rinviene nella paternità universale di Dio la sua giustificazione ultima»¹⁰⁷.

Anche Perone giunge a conclusioni simili, sostenendo che «la negazione della trascendenza di Dio rispetto all'uomo conduce all'appiattimento dei rapporti tra gli uomini e all'impossibilità della comunicazione, la negazione di Dio porta con sé il sacrificio dell'uomo singolo di fronte all'uomo, all'umano, e lo smarrimento della concretezza esistenziale»¹⁰⁸.

Dunque, a giudizio di questi critici del pensiero feuerbachiano, il concetto di trascendenza implica una complementarità che Feuerbach si ostina a non riconoscere.

Ciò avrebbe determinato una serie di contraddizioni all'interno della sua riflessione, prima tra tutte il tentativo da un lato di salvare ad ogni costo l'uomo permettendogli di riappropriarsi della sua essenza alienata, dall'altro la difficoltà a rinunciare completamente a quel Dio inafferrabile di cui ci parla la religione, trasferendolo semplicemente dal cielo alla terra.

¹⁰⁶ Ivi, p. 234.

¹⁰⁷ Ivi, p. 237.

¹⁰⁸ U. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, cit., p. 144.

Non a caso Feuerbach, come sottolinea Perone, ritorna continuamente, nel corso del suo itinerario filosofico, su temi quali la morte, il problema del limite, la spiegazione della creazione di Dio da parte dell'uomo, che testimonia una sorta di insoddisfazione verso i risultati raggiunti in precedenza¹⁰⁹.

Da ciò deriva che non si può definire la sua negazione della trascendenza come indifferenza, ma più precisamente come oblio di questa e un continuo, suo nostalgico, riaffiorare.

A tali critiche si può rispondere che pur essendo fondata e condivisibile la tesi secondo la quale Feuerbach non elimina il trascendente, inteso come realtà altra rispetto al singolo individuo, tuttavia dispiega quella trascendenza sempre sul piano dell'immanenza. Egli ricorre infatti al concetto di Genere umano, che è un trascendente ma del tutto immanentizzato¹¹⁰, che testimonia una sacralità presente nella materia stessa e pertanto estesa all'intero orizzonte dell'esperienza concreta di ciascun individuo.

Esso è in questo senso la somma delle relazioni reali che l'uomo in concreto esercita con i suoi simili e, solamente in quanto espressione di tale pienezza e universalità della vita, il Genere ha un'esistenza qualitativamente diversa da quella degli individui, ma ne rappresenta in ogni caso l'essenza reale, tangibile, determinata.

Il passaggio dall'individuo al Genere non rappresenta altro che l'oggettivazione del singolo e la sua fondazione.

¹⁰⁹ «Il tentativo continuo di afferrare l'uomo reale, di stringerlo nella sua concretezza, di coglierlo nella sua finitezza, di comprenderne la singolarità ne sono la prova (dell'oblio della trascendenza). Tutta l'attenzione di Feuerbach al tema del limite, il suo disperato ritornare su una questione esistenziale così drammatica come quella della morte lo documentano. Così come il suo perpetuo riproporsi il problema della creazione di Dio da parte dell'uomo pone in luce come nessuna delle soluzioni individuate fosse realmente soddisfacente e come egli tentasse di spiegare sempre meglio un problema che la sua impostazione di fondo avrebbe dovuto fargli riconoscere già risolto *a priori*»; (ivi, p. 143).

¹¹⁰ «Il "genere", "l'umano", non erano essenze concettuali contrapposte all'uomo reale, all'uomo singolo, ma tratti costitutivi della natura di questi, e, insieme, suoi limiti; l'uomo non è mai autosufficiente: se è maschio ha bisogno della donna, da quell'impulso che spinge quei due ad unirsi nascono altri uomini, in ciascuno dei quali c'è lo stesso insaziabile bisogno degli altri, del "tu". È la sensibilità stessa il veicolo dell'universale, è lei stessa ad insegnarci che non siamo perfetti ed assoluti»; (C. Cesa, *Studi sulla sinistra hegeliana*, cit., p. 205).

Quanto detto finora spiegherebbe perché pur eliminata la trascendenza, intesa come ciò che è in contrapposizione con la realtà, tuttavia questo non significa rinunciare alla ricerca di un fondamento per la finitezza e la concretezza dell'uomo, ma un fondamento che sia esso stesso concreto, determinato, reale. Infatti, tolta la trascendenza, non viene con essa negata quell'inquietudine di perfezione che nasce di fronte a un'entità divina posta al di là della realtà e intesa come meta ultima, dover essere; solo che tale tensione, tale turbamento e inquietudine, nasce da un bisogno di perfezione tutta immanente, alla quale perverrà ogni esistenza concreta, particolare, finita.

Pertanto i dubbi, le preoccupazioni, le difficoltà degli uomini sono comunque al centro del discorso feuerbachiano, solo che ad essi Feuerbach cerca di fornire una soluzione che non implichi il trascendimento in una realtà ultramondana.

A tal proposito Claudio Cesa scrive: «i problemi dell'uomo, dell'individuo, erano, per lui, gli eterni problemi, quelli della vita e della morte, della felicità e del dolore; come l'idealistico "spirito" aveva torto nel pretendere di sopprimere la tensione uomo-natura riducendo quest'ultima ad una sua propria manifestazione, così aveva torto chi credeva di poter prescindere dal fatto che ogni uomo ricomincia sempre da capo. Possono essere, e sono, diverse le risposte che vengono date a quei problemi: lo sviluppo della civiltà non c'è stato per nulla, e molte – anzi, in prospettiva, tutte - le angosce che derivavano da incomprensibili fenomeni naturali possono essere calmate dando, di quei fenomeni, una spiegazione scientifica, dimostrando che dietro di questi non c'è una potenza misteriosa. Ma si tratta, appunto, di calmare una paura, non di ignorarla, di dare una risposta razionale ad una domanda, non di negare la legittimità di questa»¹¹¹.

¹¹¹ Ivi, p. 206.

Dunque l'uomo di cui parla Feuerbach ha ancora tutta una serie di bisogni e tra questi quello di trascendersi, nel senso del rapportarsi ad una realtà altra da sé che possa completarlo, orientarlo, ma che è come lui stesso mondana, tangibile, materiale¹¹².

Lo stesso Marx, pur essendo stato uno dei maggiori critici del pensiero feuerbachiano, gli riconosce il grande merito di aver reso, col suo *Genere*, l'unità concreta degli uomini tra di loro, quell'unità che si trova realizzata all'interno della società civile. A tal proposito in una lettera dell'agosto del '44, rivolgendosi a Feuerbach, Marx scrive: «Lei ha – non so se di proposito – fornito al socialismo una base filosofica e i comunisti hanno subito interpretato in tal senso questi lavori. L'unità dell'uomo con l'uomo, che si fonda sulla differenza reale degli uomini, il concetto del genere umano calato dal cielo dell'astrazione sulla terra reale cosa è se non il concetto della *società!*»¹¹³.

Giunti a questo punto dell'analisi è opportuno chiarire che tale concetto di *Genere* ha subito una lunga evoluzione nel corso dello sviluppo del pensiero feuerbachiano prima di assumere il significato di concreta unità dell'uomo con l'uomo, dell'io e del tu. Ripercorrere tale *iter* risulterà utile per chiarire ulteriori aspetti dell'antropologia di Feuerbach nonché il ruolo determinante che in essa gioca il bisogno, ancora genuinamente religioso, di un legame con l'altro da sé.

¹¹² «Ciò che ora importa, soprattutto, è togliere il vecchio dissidio tra aldiqua e aldilà, onde l'umanità possa concentrarsi con tutta l'anima e con tutto il cuore su se stessa, sul suo mondo e sul suo presente; [...] Una "nuova religione" che torni a porre come fine per gli uomini un futuro, un aldilà, è falsa proprio quanto il cristianesimo; essa non è la religione dell'azione e del pensiero, che vive soltanto nell'eterno presente, ma è la religione dell'animo e della fantasia»; (L. Feuerbach, *Opere*, cit., p. 352).

¹¹³ K. Marx, *Opere*, Volume III, tr. it. N. De Domenico, G. Della Volpe, L. Formigari, N. Merker, R. Panzieri, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 384.

2. Il concetto di genere dalla *Dissertatio* del 1828 a *L'Essenza del Cristianesimo*

Feuerbach, nel corso del suo itinerario filosofico, pur rivolgendo sempre più l'attenzione verso l'esistenza concreta dell'uomo, tuttavia non rinuncia al piano dell'essenza e alla necessità di esplicitare le forme in cui essa si realizza.

Egli sostiene che all'interno dell'uomo stesso, si gioca la distinzione tra i due livelli, individuale e universale: l'uomo è finito, limitato, mortale e, in quanto tale, individuo; nello stesso tempo è infinito, immortale e illimitato e, in quanto tale, genere umano.

Data questa distinzione, non fa meraviglia la constatazione che il fine ultimo della riforma della filosofia preannunciata da Feuerbach sia stato il tentativo di armonizzare queste due dimensioni dell'esistenza, dal momento che proprio la mancata consapevolezza, da parte dell'uomo, della sua realtà di Genere, è all'origine del meccanismo dell'alienazione religiosa, così come descritto nell'*Essenza del Cristianesimo*.

Eppure non l'unità, bensì la separazione tra universale e individuale, filosofia e vita, pensiero ed empiria, è al centro dei suoi scritti giovanili¹¹⁴. Tutta la speculazione feuerbachiana che caratterizza il periodo hegeliano, è costituita dalla certezza che il fondamento ultimo delle cose, l'essenza più vera e più profonda della realtà, si compendia in una sola facoltà: il pensiero¹¹⁵.

¹¹⁴ Nei *Pensieri sulla morte e l'immortalità* Feuerbach sostiene: «l'essenza di te, in quanto sei un individuo, è evidentemente il genere, e di te in quanto uomo è quindi l'umanità; l'essenza, l'umanità ti è quindi oggetto, in quanto tu ti differenzi dalla tua essenza. [...] e tu ti differenzi dalla tua essenza soltanto attraverso e in lei stessa. Questo, che tu puoi differenziare te stesso dalla tua essenza e fare di essa il tuo oggetto, è appunto la tua essenza. E questa attività differenziante che è identica con la tua essenza, che è la tua essenza, è lo spirito, la coscienza»; (L. Feuerbach, *Opere*, cit., p. 61).

¹¹⁵ A tal proposito nella *Dissertatio De ratione una, universalis, infinita* Feuerbach sostiene: «mentre io penso, quando sono un soggetto pensante, è in me reale e presente l'universale in quanto universale, la ragione come ragione, immediatamente. [...] Nel pensare io sono pura essenza, nel pensare è tolta la differenza tra universalità e singolarità. La ragione esiste nell'individuo in se stesso. Se non fosse così essa non sarebbe più ragione;

Così nella *Dissertatio* del 1828 Feuerbach dichiara: «pensare è una qualificazione essenziale dell'uomo; esso è quindi qualcosa di comunitario, di universale; la ragione è l'umanità degli uomini in quanto essi sono pensanti, ne è il genere. [...] La ragione non è di natura sensibile; non esiste nella forma della sensibilità, ma in se stessa, nella forma di essenzialità e di universalità soprasensibile; esiste soltanto in quanto identica con se stessa; la sua relazione all'esserci è la sua relazione a se stessa. Nel pensare, inteso come atto di realizzazione della ragione, ovvero in quanto pensante io non sono quindi questo o quello, ma nulla e nessuno, non sono un uomo, ma semplicemente l'uomo, non sono fuori degli altri, non sono diverso e separato da essi - tale sono soltanto come ente sensibile - ma sono una sola cosa con tutto, con tutti gli uomini, proprio perché la ragione, in quanto identità di se stessa o identità assoluta, è l'unità di tutti, perché la sua esistenza è unità, come la sua essenza».¹¹⁶

Nella *Dissertatio* Feuerbach non solo contrappone il pensiero (ossia l'essere universale) all'essere dell'individuo (che si esaurisce nella sensibilità), ma arriva a sostenere che per elevarsi al Genere, all'essenza, alla ragione, l'uomo deve negare il proprio essere sensibile¹¹⁷.

A tale concezione e alle sue implicazioni antiumanistiche egli è rimasto fedele fino all'*Essenza del Cristianesimo*, dove il tener fermo alla teoria come dimensione superiore rispetto a quella

cadrebbe nella categoria degli enti sensibili. Non si può, della ragione, astrarre un concetto universale, e fissarlo come genere; essa è indissolubile da sé, è il genere di se stessa, pura unità con se stessa; la sua essenza è il suo esserci, il suo esserci la sua essenza. Vale per la ragione ciò che Plotino dice dell'anima ("a proposito di essa non si può distinguere l'anima in generale e l'essenza dell'anima; l'anima è soltanto pura forma"), e ciò che i teologi dicono di Dio»; (ivi, p. 350).

¹¹⁶Ivi, pp. 349-351.

¹¹⁷ Si tratta di una convinzione che Feuerbach continuerà a difendere anche nei *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, dove essa viene espressa in questi termini: «le persone determinate, limitate da qualità e caratteristiche sensibili, non sono buone in modo puro e completo, possono soltanto tendere verso la loro essenza, la moralità perfetta; l'unità con la pura personalità, sia questa intesa come non individuale, come il bene, la virtù e la perfezione, o come un sacro individuo assolutamente perfetto, come Dio, è soltanto un fine lontano, di un'altra vita. Compiuto e perfetto può essere soltanto l'Uno e il Tutto, l'universale, l'intero, l'essere, l'assoluto; se gli individui quindi vogliono essere, in quanto individui, perfetti, cioè assoluti, avranno allora bisogno di un tempo illimitato, che finirà col perdersi nell'infinito. [...] Perché, se l'individuo raggiungesse il suo fine, se potesse, lui, esser perfetto, ecco che allora cesserebbe di essere individuo, persona. [...] Il fine deve quindi essere spinto in una lontananza inaccessibile, dato che l'individuo mantiene la sua individualità particolare come un assoluto»; (ivi, p. 18).

pratica dell'esistenza, la separazione tra vita del pensiero (o del genere) e vita sensibile, l'ideale contemplativo del filosofo, sono tutte convinzioni alla base della sua polemica nei confronti della religione cristiana. Non a caso la critica al Cristianesimo, che Feurbach propone nella sua opera principale, è fondata sul suo disconoscimento del Genere, sul fatto che il cristiano ha misconosciuto la forma più universale e oggettiva del genere umano, ossia la ragione, ed è caduto in preda alla fantasia e all'immaginazione.

Questa convinzione trova espressione anche in altri scritti del giovane Feuerbach, quali ad esempio le *Xenie satirico-teologiche*, in cui egli attribuisce la degradazione del Cristianesimo alla sua riduzione progressiva a un unico principio: il cuore. Si tratta di un Cristianesimo, che
«una volta [...] era sicuramente sostanza,

e dominante Spirito del mondo;

ma ora cos'è? - Affezione dell'animo. [...]

Come la pianta prima si espande e poi si contrae,

Così anche la religione è sviluppo di se stessa.

All'inizio essa è un bene singolare e vive silente nascosta nell'animo,

In unità col singolo stesso, ancora semplice seme.

Ben presto, però, spezza in due parti l'intimo setto del cuore,

Irrompe nel mondo come un albero ormai sviluppato,

E raccoglie sotto la sua ombra, come sotto la cupola di una cattedrale,

Maestosamente avvolgendo il mondo, ogni sorta di popoli e di razze.

Dopo che ha recato i suoi frutti ed ha adempiuto la sua destinazione,

Che uno Spirito superiore stabilisce per tutte le cose,

Essa di nuovo si ritira nella cella isolata del cuore,

Timorosa della luce e adesso schiacciata su quel sentimento

Con cui è congiunta;

Finché ciò che fu una volta sostanza del mondo risplendente in luce di fuoco

Si perde nell'oscurità della camera da letto dell'animo»¹¹⁸.

Allo stesso modo, nei *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, Feuerbach sostiene che la vera religione consiste nel superamento del principio egoistico del cuore, nella risoluzione della propria individualità nell'universalità della ragione, poiché la beatitudine eterna consiste nella liberazione dai propri limiti individuali. In quest'opera, la dialettica genere umano/individuo è giocata sul contrasto vita/morte: il genere vive nell'individuo che muore, poiché la morte non è né fine né conclusione, ma solo un momento di passaggio alla più alta dimensione dello Spirito¹¹⁹.

Infatti nei *Pensieri* Feuerbach dice che «la vita terrena è uno stato oltremodo incongruo; in questo mondo non esiste la pura, mera personalità, essa è qui limitata, determinata, oppressa, preme da tutte le parti, è gravata da ogni genere di caratteristiche naturali, di qualità che la fanno soffrire, e da esse è contaminata e turbata. [...] Questa vita [...] è quindi lei stessa inessenziale, non adeguata all'essenza della persona; dovrà quindi esserci necessariamente una seconda vita, non determinata dalle qualità, dalla loro lotta e dalla loro differenza, una vita il cui principio sia chiaro e trasparente come la più pura acqua cristallina, e tale che attraverso di esso la pura luce della personalità passi e risplenda, senza resistenze che la ostacolino, senza limiti e senza assumere tinte»¹²⁰.

¹¹⁸ Id., *Xenie satirico-teologiche*, Clinamen, a cura di F. Bazzani, Firenze 2000, pp. 27-28.

¹¹⁹ «Come il sensibile non è un vero e un ultimo, nemmeno la morte, fondata solo sensibilmente è tale: essa non è fine, né conclusione; e come il sensibile non è conclusione, ma solo passaggio allo spirituale, così anche la morte dell'individuo è soltanto passaggio; perché l'individuo non è soltanto un sensibile, né è solo nel sensibile, ma è anche superiore ad esso nella coscienza e nella ragione»; (Id., *Opere*, cit., p. 42).

¹²⁰ Ivi, p. 17.

Dunque l'universalità del Genere costituisce per Feuerbach una sorta di seconda vita accanto alla vita sensibile; la divisione tra le due attività (vivere e pensare) rimane un punto fermo, così come il rifiuto del praticismo egoistico dell'uomo religioso.

Anche nel *Bayle* Feuerbach rivendica la superiorità della ragione, quale vera essenza della realtà e dell'uomo e sostiene la necessità di assoggettare ad essa il Cristianesimo per recuperare la sua purezza originaria, facendo in modo che questa non vada perduta: «non meravigliamoci più se la filosofia e la religione fanno nel mondo così pochi progressi. Non potrebbero fare nessun progresso, senza diminuire la forza dell'istinto. Ma proprio l'istinto è attualmente al governo. Quando finirà il suo dominio, religione e filosofia saranno le nostre regole. [...] Nel frattempo è importante che alcuni singoli propugnino sempre gli interessi della ragione»¹²¹.

Da quanto detto fino ad ora emerge che negli scritti dal 1828 al 1838, il Genere coincide con il pensiero, la ragione ed è sempre un'entità separata dagli individui, in cui essi non possono riconoscere il proprio essere individuale.

Nell'*Essenza del Cristianesimo* il Genere è ancora inteso come essenza degli uomini, ma si tratta di un'essenza più articolata di quella che Feuerbach ci ha presentato fin dalla *Dissertatio* del 1828, essendo adesso la somma di tutte le perfezioni umane¹²², anche se il pensiero

¹²¹ Id., *Pierre Bayle. Un contributo alla storia della filosofia e dell'umanità*, cit., p. 262.

¹²² «Ma che cos'è dunque l'essenza dell'uomo, di cui egli ha autocoscienza, o che cosa costituisce il genere, l'umanità vera e propria nell'uomo? La *ragione*, la *volontà*, il *cuore*. A un uomo completo spetta la facoltà del pensiero, la facoltà della volontà, la facoltà del cuore. La facoltà del pensiero è la luce della conoscenza, la facoltà della volontà è l'energia del carattere, la facoltà del cuore l'amore. Ragione, amore, facoltà di volere sono *perfezioni*, le perfezioni dell'essenza umana, anzi, sono *assolute perfezioni essenziali*. Volere, amare, pensare, sono le *facoltà supreme*, sono l'*essenza assoluta* dell'uomo *qua talis*, in quanto uomo, e il *fondamento* del suo esistere. L'uomo esiste per pensare, per amare, per volere. [...] La ragione [...] la volontà, l'amore o il cuore, non sono facoltà che l'uomo *possiede* – infatti senza di loro non sarebbe nulla, egli è ciò che è solo per mezzo loro; ma in quanto facoltà, elementi o principi che costituiscono la sua essenza, un'essenza che egli *né possiede*, *né fa*, sono *forze* che lo *animano*, *determinano*, *dominano* – *forze divine, assolute*, cui non può opporre resistenza»; (Id., *L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, cit., pp. 27-28).

rappresenta ancora la massima perfezione: esso è hegelianamente il Genere che esiste in quanto tale.

Sul piano psicologico-antropologico il Genere è l'insieme delle facoltà della natura umana (ragione, volontà e cuore), che si realizza concretamente nelle forme sociali della famiglia, dell'amore, dell'amicizia, del diritto. Infatti tutte le relazioni dell'individuo sono solo relazioni con la sua essenza, ogni volta diversamente determinata. Così ce la descrive Feuerbach nella prima stesura dell'*Introduzione all'Essenza del Cristianesimo*: «nell'amore mi rapporto all'essenza, come essa è in quanto individuo determinato dalla differenza dei sessi, e infatti nell'amore abbraccio in questa donna la donna stessa, essa rappresenta per me il genere, perciò *una* donna è sufficiente; nell'amicizia mi rapporto all'essenza dell'uomo, come essa mi sta di fronte in quanto un altro, che non soltanto ha la mia stessa essenza in generale, ma anche il mio stesso sesso – e infatti l'amicizia vera c'è solo tra uomo e uomo, donna e donna; nel diritto al genere, come esso si presenta di fronte a me in quanto altre individualità in generale, prescindendo dalla differenza e dall'identità di sesso, dalla comunanza di idee e così via; nella politica al genere, come esso mi è oggetto in quanto comunità determinata, in quanto persona morale; nella morale mi rapporto all'essenza dell'uomo, come essa mi si annuncia elevata sopra le leggi nazionali, temporali, determinate dello stato, come norma assolutamente universale; nella scienza all'essenza dell'uomo, come essa si annuncia in quanto essenza universale, non in quanto legge, in quanto ragione. [...] il genere non in quanto *abstraktum*, ma in quanto essenza reale dell'uomo, che in primo luogo fa uscire l'uomo dal suo egoismo per mezzo di istinti e lo domina, è perciò la misura, legge e norma assoluta, il *summum esse*, l'*être suprême* dell'individuo. Nessun individuo può andare oltre il suo genere»¹²³.

¹²³ C. Ascheri, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, cit., p. 18.

Dunque esso è, da una parte la natura essenziale di ciascun uomo, dall'altra la sua essenza oggettivata, il suo essere supremo, che egli ha di fronte nelle varie relazioni della vita.

In ogni caso è ancora qualcosa di separato dagli individui, che essi non riconoscono come proprio essere individuale; da ciò il meccanismo dell'alienazione dei predicati della propria essenza in un essere fuori di sé, ossia in Dio.

L'intento di Feuerbach è ricondurre all'uomo, in quanto genere umano, tutti quei predicati divini, ossia fare in modo che egli prenda coscienza della divinità della sua essenza: «il necessario punto di svolta della storia è perciò questa *aperta confessione e ammissione* secondo cui la coscienza di Dio non è altro che la coscienza del genere e l'uomo si può e si deve sollevare oltre i limiti della sua individualità, ma non oltre le leggi, le *positive determinazioni essenziali del suo genere* sicché non può pensare, supporre, rappresentare, sentire, credere, volere, amare e venerare, come *essenza assoluta* nessun'altra essenza se non *l'essenza della natura umana*»¹²⁴.

Da queste affermazioni di Feuerbach, contenute nelle *Conclusioni* a *L'Essenza del Cristianesimo*, emerge la sua fedeltà a una concezione che risente ancora di forti residui idealistici¹²⁵, evidenti nel richiamo alla necessità di superare i limiti dell'individualità per

¹²⁴ Id., *L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, cit., p. 281.

¹²⁵ Sui residui idealistici presenti ne *L'Essenza del Cristianesimo* si sofferma in maniera puntuale U. Perone, il quale sostiene che «già il riferimento al cristianesimo – e non alla religione, in generale – sembra proseguire l'impostazione hegeliana che aveva fatto di quello il culmine dello sviluppo religioso dell'umanità. [...] il cristianesimo appare infatti singolarmente congeniale alla sua tesi interpretativa di fondo. [...] In tal senso l'assunzione dei presupposti hegeliani avviene inserendoli consapevolmente in una dimensione antropologica che è viceversa ad essi estranea. In secondo luogo, il titolo fa comparire il termine *essenza* (*Wesen*) che rimanda, almeno a tutta prima, ancora una volta all'impostazione hegeliana. [...] Già terminologicamente, come i traduttori hanno talora rimarcato, sussiste una oscillazione di significato che è propria della parola *Wesen* [...] *Wesen* significa infatti tanto *essenza* quanto *esistenza* (ma talora, proprio per non sciogliere quest'ambiguità, lo si può rendere anche con *essere*). [...] Ma, se si osserva bene, l'indeterminatezza di significato doveva non risultare sgradita a Feuerbach, dal momento che l'essenza del cristianesimo è poi in definitiva l'identica essenza dell'uomo. E quest'essenza, non volendo essere idealisticamente determinata come un universale astratto, è da intendersi in stretto legame con l'esistenza concreta. [...] La stessa ambivalenza è riscontrabile per un altro termine chiave di quest'opera: *genere* (*Gattung*). Anche qui ci troviamo di fronte a una parola che appartiene all'uso consacrato della tradizione metafisica e che svolgeva un ruolo significativo in Hegel, in specie, nel suo aspetto strettamente teoretico, nella *Fenomenologia* e nella *Logica*, ma che viene piegata a un'accezione "concreta" (tanto che traduttori italiani, per accentuarne il significato anche biologico, l'hanno resa con *specie*).

elevarsi alla dimensione universale. Solo tramite questo superamento è possibile andare oltre l'egoismo soprannaturalistico della religione cristiana.

Negli scritti successivi a *L'Essenza del Cristianesimo*, Feuerbach riuscirà effettivamente a riconoscere e recuperare "quel di più" che la religione ha rispetto alla filosofia speculativa, ossia l'affermazione, sia pure distorta e mistificata, della sensibilità e dunque della dimensione individuale dell'esistenza. Feuerbach infatti, fino al 1845 cercherà di individualizzare il genere, ma dalle *Lezioni sull'essenza della religione* (1848-49) in poi, fino ai suoi ultimi scritti rinuncerà ad ogni unità tra genere umano e individuo ed arriverà ad un'affermazione piena dell'individuo stesso nel suo amore di sé, egoismo, istinto di autoconservazione.

Come suggerisce Carlo Ascheri: «l'antropologia di Feuerbach si dissolverà parallelamente in un individualismo assoluto».¹²⁶

3. I rapporti tra Genere e Individuo nel Cristianesimo e nel Paganesimo

Il problema dei rapporti tra individuo e Genere viene affrontato da Feuerbach, in modo specifico, in uno dei capitoli conclusivi della prima parte dell'*Essenza del Cristianesimo*, attraverso l'analisi delle differenze tra Cristianesimo e Paganesimo.¹²⁷

Qui la polemica nei confronti della religione cristiana raggiunge uno dei suoi momenti culminanti, poiché Feuerbach le imputa un soggettivismo ed egoismo esasperato fino al punto da trascurare completamente la dimensione universale dell'esistenza.

Del resto [...] Feuerbach è consapevole di ereditare un concetto hegeliano, ma sa anche di volgerlo in una direzione che "realizza" l'hegelismo e che ben corrisponde agli intenti generali dell'*Essenza del cristianesimo*»; (U. Perone, *Invito al pensiero di Feuerbach*, cit., pp.74-76).

¹²⁶ C. Ascheri, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, cit., p. 110.

¹²⁷ Cfr. L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, cit., pp. 166-175.

Egli continuerà ad insistere sull'essenziale punto di vista pratico della religione in particolare nella seconda parte dell'opera, dove dichiara: «la religione considera dunque le cose soltanto dalla prospettiva pratica. E anche l'uomo le è oggetto solo in quanto è un soggetto pratico, morale, quindi non nel suo genere, non come è in essenza, ma soltanto nella sua individualità limitata e povera. Ma proprio perché la religione fa astrazione dalla posizione della teoria, dall'essenza di essa, ecco che la vera e universale essenza della natura e dell'umanità (che le rimane nascosta perché è oggetto soltanto dell'occhio teoretico) la si determina in un'altra essenza, miracolosa, soprannaturale, e il concetto di genere si determina come concetto di Dio. [...] Per la religione il mondo è nulla [...] ad essa manca l'intuizione dell'universo, la coscienza di ciò che è davvero infinito, la coscienza del genere».¹²⁸

Quest'analisi riassume bene la criticità della prospettiva cristiana rispetto a quella pagana, che diventa nell'*Essenza del Cristianesimo* il polo positivo¹²⁹, per il fatto che i pagani considerarono l'uomo sempre nel suo legame con la natura e con gli altri esseri umani.

Al contrario, l'individuo cristiano vide sempre la sua soggettività limitata dal cosmo e preferì chiudersi in se stesso, trascurando completamente ogni legame con il prossimo e con la realtà esterna in generale.

¹²⁸ Id., *Opere*, cit., pp. 222-223.

¹²⁹ Ferruccio Andolfi, sostiene invece che, di fronte al contrasto Cristianesimo/Paganesimo, Feuerbach mantiene una posizione equidistante e così ce la descrive nel suo scritto *Il cuore e l'animo. Saggi su Feuerbach*: «di fronte al contrasto Feuerbach assume un atteggiamento di salomonica equidistanza: "il Cristianesimo è vero in quanto è falsa la sua antitesi, ma è falso in quanto la sua antitesi è vera. L'individuo non può essere sacrificato alla specie, ma neppure la specie all'individuo". Il merito storico del cristianesimo è stato dunque quello di aver dato rilievo all'individualità, non sufficientemente apprezzata nel mondo pagano. Ma esso ha torto nell'identificare immediatamente il genere con un individuo, il Cristo. Se una tale unità immediata si realizzasse davvero, se un solo essere potesse cioè racchiudere in sé tutte le qualificazioni del genere uomo, la storia non avrebbe più senso. L'attesa della fine del mondo dei primi cristiani era del tutto giustificata. La relativa verità del paganesimo sta nell'aver formulato l'idea che l'individuo è incapace di esprimere compiutamente gli attributi divini, che sono invece qualificazioni adeguate della specie. Gli individui sono gli organi di realizzazione progressiva del genere»; (F. Andolfi, *Il cuore e l'animo. Saggi su Feuerbach*, cit., pp. 48-49).

Ne segue che, a giudizio di Feuerbach, la differenza tra Cristianesimo e Paganesimo consiste nell'aver posto l'accento da parte dei cristiani sull'individuo, sacrificando il Genere; mentre i pagani preferirono salvare il Genere a spese dell'individuo.

Infatti nel cristianesimo l'uomo si è sottratto completamente alla concatenazione dell'universo, non si è considerato più una parte, ma un tutto a sé sufficiente, un essere assoluto, esterno e superiore al mondo¹³⁰.

Appunto perché ha cessato di considerarsi un essere appartenente al mondo, si è sentito infinito (infatti il limite della soggettività è il mondo, l'oggettività) e non ha avuto più ragione alcuna di mettere in dubbio la verità e validità dei suoi desideri e sentimenti soggettivi. I pagani invece, non essendosi ritirati in se stessi né estraniati dalla natura, erano a tal punto affascinati dal cosmo, che per esso hanno perso di vista la loro individualità, che è scomparsa nel tutto. Essi hanno distinto l'individuo dalla specie: l'individuo, come parte, dal tutto costituito dalla specie umana, e hanno subordinato il singolo a questo tutto. Il cristianesimo, al contrario, non si è curato della specie, e ha preso in considerazione soltanto l'individuo, che non essendo più mediato dal concetto di genere, si è identificato totalmente con esso. Così il Cristianesimo, realizzata questa unità immediata tra genere e individuo, ha posto tale identità come sua essenza suprema, come suo Dio. In tal modo il cristiano ha avuto tutto in sé, tutto nel suo Dio e di conseguenza non ha avuto bisogno di completarsi attraverso l'altro (il rappresentante del genere), né di rapportarsi al mondo: «soltanto Dio è il bisogno del cristiano – l'altro, il genere umano, il mondo *non* gli occorrono *necessariamente*. Gli manca l'intimo bisogno dell'altro. Dio mi rappresenta appunto il genere, l'altro; anzi solo nel distacco dal mondo, nella segregazione divento davvero *bisognoso di Dio*, sento davvero vivamente la presenza di Dio, sento che cosa

¹³⁰ «Il cielo cristiano è la verità cristiana. Ciò che è escluso dal cielo, è escluso dal Cristianesimo. Nel cielo il cristiano è libero da ciò da cui qui desidera liberarsi, libero dall'istinto sessuale, libero dalla materia, libero dalla natura in generale. Certo, sarà partecipe della vita stessa di Dio»; (C. Fabro, *Ludwig Feuerbach. L'Essenza del Cristianesimo*, cit., p. 117).

è Dio e che cosa deve essere per me. [...] L'idea fondamentale, la cosa principale del cristianesimo è la salvezza dell'anima, ma [...] il fondamento della salvezza è Dio, è il rapporto immediato con Dio»¹³¹.

Inoltre nella religione cristiana l'individuo si vergogna della sua finitezza, e, per non sentirsi diminuito, ha finito col riferirla a tutto il genere umano, sul quale fa incombere un ente infinito e trascendente. È proprio questo che, secondo Feuerbach, non deve accadere, dal momento che il filosofo, a differenza dell'uomo religioso, sa che egli ha una duplice vita, una esterna e una interna: nella prima è condizionato dalle cose, nella seconda si riferisce invece al genere, alla essenza universale; nella prima è obbligato a distinguere tra ciò che l'oggetto è in sé e ciò che esso è per lui, nella seconda invece, egli pensa, cioè parla con se stesso, è insieme io e tu. Il non doversi riferire ad altro costituisce la sua infinità, quella stessa infinità di cui l'uomo religioso non è consapevole, e che trasferisce perciò in un soggetto trascendente, altro da sé, proiettando su questo Dio ciò che non ha visto in se stesso.

Nel Cristianesimo tale alienazione raggiunge il suo punto culminante, dal momento che in esso avviene il totale distacco della soggettività dai limiti della natura: «la separazione dal mondo, dalla materia, dalla vita del genere è perciò il fine essenziale del cristiano»¹³².

Secondo Feuerbach tale fine si è realizzato nel celibato e nel monachesimo, che costituiscono la necessaria conseguenza dell'essenza soprannaturalistica ed extramondana del cristianesimo. Infatti il monachesimo deriva direttamente dalla fede nel cielo, ossia dalla fede nella vita eterna e nella nullità della vita terrena. A tal proposito Feuerbach sostiene che «la vita claustrale, più in generale, la vita ascetica è la vita celeste come si dimostra e si può dimostrare quaggiù»¹³³.

¹³¹ L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, cit., p. 176.

¹³² Ivi, p. 177.

¹³³ Ivi, p. 178.

Un ulteriore esempio di vita non mondana e soprannaturale è la vita celibe. Il principio dell'amore sessuale è senza dubbio un principio terreno, ripudiato dal cielo cristiano. Dio appaga questo bisogno d'amore, di una donna, di una famiglia, dal momento che il cristiano «stacca da sé come appendice molesta, casuale la *differenza sessuale*»¹³⁴. Quest'ultima infatti è accettata solamente da quell'uomo che si riconosce come limitato, che avverte la necessità dell'altro da sé, per realizzare il genere¹³⁵, la vera umanità. Al contrario «il cristiano [...] nella sua esaltata, trascendente soggettività si coglie come un ente perfetto *per se stesso*. Tuttavia a questa intuizione si opponeva l'istinto sessuale; questo era in contraddizione col suo ideale, con la sua essenza suprema; il cristiano ha dovuto perciò negare questo istinto»¹³⁶.

Dunque i cristiani hanno divinizzato l'individuo umano rendendolo un'essenza assoluta.

Il simbolo di questa identità immediata di genere e individuo è Cristo, che rappresenta per Feuerbach «l'onnipotenza della soggettività, il cuore redento da tutti i vincoli e le leggi della natura, l'animo concentrato soltanto e unicamente su di sé con l'esclusione del mondo, la realtà di tutti i desideri del cuore, l'ascensione della fantasia al cielo, la festa di risurrezione del cuore. *Cristo è perciò la differenza del cristianesimo dal paganesimo*»¹³⁷.

La posizione espressa da Feuerbach di fronte all'opposizione tra Cristianesimo e Paganesimo non è stata sempre univoca, bensì soggetta a un processo evolutivo che segue lo sviluppo del suo *iter* filosofico.

¹³⁴ Ivi, pp. 182-183.

¹³⁵ «Solo maschio e femmina insieme costituiscono l'uomo reale, maschio e femmina insieme sono l'esistenza del genere – infatti la loro unione è fonte di molteplicità, fonte di altri uomini. Perciò l'uomo che non neghi la sua virilità, che si senta maschio e riconosca tale sentimento come conforme alla natura e alla legge, si riconosce e si sente un *ente parziale* che per produrre la totalità, la vera umanità, ha bisogno di un altro ente parziale»; (ivi, p.183).

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ Ivi, p. 166.

Infatti nel periodo hegeliano, egli mostra una maggiore simpatia verso quelle concezioni che dal versante filosofico, più che da quello propriamente religioso, concludevano con l'immersione del finito nel divino (come nel caso del panteismo spinoziano).

In seguito, col trionfo dell'istanza antropologica, la religione cui Feuerbach riconobbe una posizione di privilegio fu costituita dal Cristianesimo. Egli cominciò dunque ad insistere sui meriti della religione cristiana, con particolare riguardo al fatto che essa aveva rappresentato la prima forma di autocoscienza dell'umanità: una coscienza di sé parziale e distorta, ma pur sempre autentica e concreta. Alle religioni pagane invece, fu riservato un ruolo subordinato, dal momento che esse si erano lasciate affascinare maggiormente dai singoli attributi che arricchiscono l'esistenza umana, ma non dalla dignità intrinseca dell'uomo stesso.

Questa posizione trova espressione in particolare in uno scritto del 1844, *La differenza tra la divinizzazione pagana e quella cristiana dell'uomo*. In esso Feuerbach fa emergere come il paganesimo adora le qualità dell'uomo, a differenza del cristianesimo che ne venera la realtà essenziale. Il pagano infatti, divinizza un imperatore, un saggio, un eroe, un artista, un inventore determinato, non perché è un uomo, ma in virtù delle perfezioni che fanno di lui un grande imperatore, un grande artista o inventore. Egli li adora come uomini solo casualmente, dal momento che non ci è possibile pensare ad un'artista, né prostrarci davanti ad un imperatore, ad un inventore, senza raffigurarci e venerare allo stesso tempo anche l'uomo. Il cristiano, invece, adora l'essere umano in quanto tale, in assoluto, indipendentemente dalle proprietà, determinazioni ed attributi, che seducono ed incantano il pagano: «non è la tua bellezza, intelligenza, ricchezza, potenza, non è il fatto che tu sia filosofo, artista, imperatore o re, ma il fatto che sei *uomo*, questo è l'essenziale [...] L'imperatore, il filosofo, in breve ogni individualità, qualità e proprietà *determinata* è solo un essere *particolare, finito*, ma l'uomo

non è solo questo o quest'altro, è tutto insieme, è un essere universale, inesauribile, illimitato». ¹³⁸

Il pagano si rende dunque reo di superstizione, in quanto non celebra se stesso nella sua realtà di essenza umana (come invece fa invece il cristiano), ma divinizza proprietà, aspetti individuali e parziali, che non sono se non immagini della nostra natura.

Pertanto Feuerbach conclude che «il pagano è *politeista*, perché le proprietà a cagione delle quali egli divinizza un individuo umano non sono limitate a questo solo individuo, ma appartengono anche a molti altri; ma il cristiano è *monoteista*, perché l'essenza dell'uomo è una sola. Il pagano ha divinità *sessuate e nazionali*; ma davanti al Dio dei cristiani non c'è né ebreo, né pagano, né maschio, né femmina: davanti a Dio tutti gli uomini sono uguali. Ma questo dio è appunto *l'uomo*, davanti a cui scompaiono tutte le differenze degli uomini, e cioè delle persone, delle nazioni, del sesso e dello stato sociale; poiché il mendicante, il barbaro, la donna, non sono meno *uomini* dell'imperatore, del greco, dell'uomo. L'uomo è l'assoluta identità e indifferenza di tutte le differenze e opposizioni». ¹³⁹

Certamente, anche il cristiano venera e adora l'uomo nell'individuo e, più precisamente, in quell'unica persona, che è Cristo. Ma un simile individuo non costituisce una realtà singola, egli riveste piuttosto un significato universale. Il pagano invece, adorando i singoli individui, rivela di credere proprio il contrario di quanto gli rinfacciano i cristiani; egli dimostra, cioè, che per lui l'uomo non è Dio. Naturalmente, il pagano intende (con le sue divinizzazioni) elevare l'uomo a dignità divina, ma egli non raggiunge il suo fine, dal momento che possiede un punto di partenza capovolto. Infatti, invece di iniziare da Dio, comincia dall'uomo, al posto di partire dall'essenza o dalla natura umana in assoluto, prende le mosse da un individuo singolo, e cerca

¹³⁸ L. Feuerbach, *L'Essenza della religione*, a cura di A. Marietti Somi, cit., pp. 12-13.

¹³⁹ Ivi, p. 13.

poi di riempire la lacuna e lo scarto, che questi presenta nei confronti dell'essenza, mediante la somma di una quantità infinita di concretizzazioni individuali. Il cristiano, al contrario, non divinizza alcun uomo concreto, solo perché la dignità dell'uomo è per lui cosa scontata. A suo giudizio, infatti, è la stessa essenza umana (che ingloba tutti gli uomini) che è Dio. Egli, pertanto, non ha bisogno di circondare il singolo dell'aureola della divinità, dal momento che già la possiede, anche se questo non avviene in modo manifesto.

Inoltre, con il cristianesimo, gli uomini ereditano il titolo nobiliare della divinità dal loro padre, l'uomo; nel paganesimo invece, essi lo guadagnano con i propri meriti. Su questo si fonda, dice Feuerbach, l'umiltà cristiana, in contrapposizione alla superbia dei pagani.

Infatti per il paganesimo l'uomo è Dio unicamente agli occhi altrui, per ambizione; nel cristianesimo egli lo è intrinsecamente, per necessità interiore, e non si vanta, né insuperbisce, di ciò che è. Al contrario, egli ha pudore di manifestare la propria grandezza, di parlarne, preferendo occultare tutto, fin quando non si è costretti dalle circostanze esteriori a mettersi in luce.

A tal proposito Feuerbach sostiene che: «le divinizzazioni pagane dell'uomo hanno luogo alla luce del sole, davanti agli occhi di tutti, con feste solenni; ma i cristiani divinizzano l'uomo nella notte, nel più profondo silenzio, in segreto. [...] Nel cristianesimo l'uomo è dio già come bambino, come essere privo di coscienza; nel paganesimo si limita a salire a dignità divina dall'altezza già raggiunta della coscienza di sé; la sua divinità ha quindi un fondamento e un'origine soltanto temporale, "umana", e cioè volontaria, non già eterna, e cioè incosciente e involontaria. Il pagano è dio per un semplice senatoconsulto o per sua propria volontà e decisione, e cioè viene *fatto* dio, mentre il cristiano *nasce* dio. Ciò che si è costa sudore e sangue, perché lo si è per essenza, per natura, e non solo per volontà».¹⁴⁰

¹⁴⁰ Ivi, p. 15.

Da quanto detto fino ad ora emerge che i pagani operarono divinizzazioni apparenti, superficiali e fatue; i cristiani, invece, divinizzarono l'uomo in modo profondo, radicale e completo.

Eppure tali riconoscimenti nei confronti del Cristianesimo, lasceranno il posto ancora una volta, nella fase naturalistica dell'*iter* feuerbachiano, ad una riconsiderazione del paganesimo, del quale viene apprezzato in modo particolare l'aspetto di concretezza e la venerazione degli elementi della natura.

4. La comunità politica quale luogo di realizzazione dell'unità io-tu, individuo-genere

Nell'ambito della sua polemica nei confronti della religione cristiana, Feuerbach attribuisce a quest'ultima la responsabilità della scissione dell'uomo dalla natura e dall'altro uomo.

Pertanto sostiene l'idea che il Cristianesimo vada negato.

Lo scritto in cui comincia a sviluppare in maniera più sistematica questa convinzione, *Necessità di un cambiamento*, cade nel periodo della rielaborazione dell'*Essenza del Cristianesimo*. Feuerbach è ormai pervenuto a una forma radicale di umanesimo: il genere umano è l'unica entità esistente, ogni uomo ha in sé e nella propria coscienza gli infiniti attributi che durante la storia dell'umanità sono stati assegnati alle divinità. Egli ribadisce più volte che bisogna emancipare l'uomo, il quale deve riappropriarsi di sé stesso, e ciò avviene annunciando l'inconsistenza del Dio trascendente. Liberando l'uomo da Dio avremo una nuova era nella storia del mondo, il compiuto riconoscimento del senso intrinseco al suo esistere.

Il Cristianesimo, dunque, per Feuerbach è ormai giunto al tramonto: la cultura, la scienza, la tecnica, l'intera forma di vita dell'uomo moderno si rivelano intrinsecamente anticristiane,

orientate all'aldilà e indifferenti a qualsiasi tipo di realtà trascendente.

Pertanto la tendenza principale dell'uomo moderno è anticristiana e antiteologica; tuttavia al suo ateismo pratico fa riscontro una fede ipocrita e ufficiale a livello teoretico. Dunque il Cristianesimo è già negato, ma non si vuole ammettere apertamente che esso è negato e così si finisce per spacciare la negazione del Cristianesimo per Cristianesimo stesso¹⁴¹.

Al contrario, proprio la negazione consapevole della religione cristiana, fonda la necessità di una nuova filosofia in grado di sostituire la religione. Per far sì che ciò avvenga la filosofia deve diventare religione, poiché «per Feuerbach [...] la religione, il passare attraverso lo stadio religioso, è per l'uomo un cammino indispensabile: la religione è il pedagogo e la balia per trovare l'essenza dell'umanità e iniziarsi alla filosofia»¹⁴². Quest'ultima, per sostituirsi alla religione, deve assumere in sé in una maniera ad essa conforme ciò che costituisce l'essenza propria della religione, ciò che questa ha di più rispetto alla filosofia. Feuerbach individua questo "di più" che la religione avrebbe rispetto alla filosofia speculativa (sorda ai bisogni dell'individuo), nonché rispetto all'unità autocratica e negativa del genere: l'affermazione, sia pure distorta e mistificata, della sensibilità e dell'individuo.

Pertanto la religione deve essere soppressa mediante una filosofia sensualistica¹⁴³.

¹⁴¹ «Il cristianesimo è negato – negato anche da quelli che ancora vi aderiscono – negato; ma non si vuole che si sappia che è negato: per politica non lo si confessa, se ne fa mistero; su questo ci si inganna, volontariamente e involontariamente – anzi, si spaccia la negazione del cristianesimo per cristianesimo, si riduce il cristianesimo soltanto ad un nome e ci si spinge tanto avanti nella negazione del cristianesimo da rigettare tutte le norme positive, da non esigere come misura di ciò che è cristiano, né i libri simbolici, né i padri della chiesa, né la Bibbia stessa, come se tutte le religioni non fossero religioni solo finché hanno una misura determinata per ciò che è religioso, un centro determinato, un principio determinato. Questa è una forma negativa di conservazione. Il cristianesimo non è più ciò che si trova nella Bibbia e nei simboli della chiesa, non è più niente di positivo. Che altro allora? Questo non significa altro che non c'è più cristianesimo. Questi fenomeni non sono altro che rivelazioni del decadimento interno, anzi del tramonto del cristianesimo: negazioni visibili del cristianesimo che però non vogliono confessare, né a sé, né a noi, che lo sono. La filosofia passata rientra nel periodo del tramonto del cristianesimo, della negazione di esso, che però voleva al tempo stesso esserne ancora la posizione»; (Id., *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, cit., pp. 123-125).

¹⁴² C. Fabro, *Ludwig Feuerbach. L'Essenza del Cristianesimo*, cit., p. 192.

¹⁴³ Il principio del sensualismo è tutto ciò che, nell'uomo, è diverso dal pensiero logico, astratto. Tale concetto viene introdotto nelle *Tesi provvisorie* in cui Feuerbach dichiara: «il filosofo deve accogliere nel *testo* della filosofia quello che da Hegel è stato relegato nelle note, deve insomma accogliere nella filosofia quello che si trova nell'uomo che non filosofa, quello che, anzi, va *contro* la filosofia e *si oppone* al pensiero astratto. Soltanto

Uomo e natura costituiscono i termini essenziali di questa filosofia del futuro¹⁴⁴: essa «deve riacostarsi alle scienze della natura e tradurre sul piano antropologico questa unità, unendo nel filosofo testa e cuore, pensiero e passione, vita e filosofia».¹⁴⁵

Inoltre tale nuova filosofia è l'unica che, negando consapevolmente il Cristianesimo, è in grado di istituire l'età della politica, quale luogo di realizzazione concreta del legame io-tu, del genere umano. Dunque filosofia e politica devono esprimere, entrambe, l'essenza vera della religione, ma da due differenti prospettive: la prima dal punto di vista teoretico, la seconda praticamente.

«Dobbiamo di nuovo diventare religiosi»,¹⁴⁶ ma solo dopo aver sostituito la fede e l'entusiasmo per Dio con la fede e l'entusiasmo verso l'uomo. Essere religiosi significa infatti per Feuerbach credere nell'uomo. Per questo, una volta negato Dio, non si può rinunciare con ciò anche alla religione intesa quale necessità di un legame con un essere altro, dal momento che tale esigenza è costitutiva di ogni esistenza sensibile, sempre bisognosa di qualcosa che

in questo modo la filosofia può diventare una *potenza universale*. La filosofia deve cominciare perciò non da *se stessa*, ma dalla sua *antitesi*, dalla *non filosofia*. Questo essere che è in noi, diverso dal pensiero, antifilosofico ed *antiscolastico*, è il principio del *sensualismo*. Il pensiero è il principio della scuola, del sistema; l'intuizione è il principio della vita. Nella intuizione io sono *determinato* dall'oggetto, nel pensiero sono io che *determino* l'oggetto. Nel pensiero *sono* io, nell'intuizione *Non-io*. Soltanto partendo dalla *negazione* del pensiero, dalla *determinazione* dell'oggetto, dalla passione, dalla fonte di ogni piacere e di ogni bisogno si crea il pensiero vero ed oggettivo»; (A. Schmidt, *Il materialismo antropologico di Ludwig Feuerbach*, cit., pp. 84-85).

¹⁴⁴«La filosofia deve comprendere in sé l'intera essenza dell'uomo. Per essere filosofo non è quindi necessario soltanto lo *actus purus* del pensare, ma anche lo *actus impurus* o mixtus della *passione*, della recettività sensibile, che è la sola a trasportarci nella confluenza universale delle cose reali. Quando la filosofia è prodotto di una facoltà particolare, del mero pensiero nel suo isolamento, isola e divide l'uomo; essa ha *necessariamente* contro di sé le altre facoltà. La filosofia si libera da questa opposizione soltanto quando essa accoglie in se stessa l'opposto della filosofia. Questo "opposto" della filosofia e del pensiero logico, come abbiamo visto viene trovato da Feuerbach non al di fuori dell'uomo, nel mondo materiale, ma nell'uomo stesso [...] La mia teoria o concezione – dichiara (Feuerbach) nelle *Lezioni* di Heidelberg – si riassume nelle due parole *natura* e *uomo*. L'essenza che nel mio sistema è presupposto dell'uomo, che è la causa o il fondamento dell'uomo, alla quale egli deve la sua origine e la sua esistenza, si chiama nella mia filosofia *natura*, una parola ed un essere sensibili. Ma l'essere nel quale la natura diventa una sostanza personale, cosciente, intelligente, si chiama nella mia filosofia uomo. L'essenza inconsapevole della natura è per me l'essere eterno non causato, il primo essere, primo, però, nel tempo, non per il rango, l'essere *primo fisicamente*, non l'essere *primo moralmente*; l'essere umano cosciente, è per me il secondo, quello che si è formato dopo un certo tempo, tuttavia per quanto riguarda il rango, è il primo essere»; (ivi, pp.85,87).

¹⁴⁵ C. Ascheri, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, cit., p. 95.

¹⁴⁶ Ivi, p.133.

sia da essa indipendente¹⁴⁷.

Questo primato della religione, così intesa, trova una conferma nel fatto che, a giudizio di Feuerbach, «sono solo i cambiamenti religiosi che distinguono i periodi dell'umanità. Un movimento storico va veramente a fondo solo quando tocca il cuore dell'umanità. Il cuore dell'umanità è la religione».¹⁴⁸ Quest'ultima, se colta nella sua essenza vera, autentica, originaria, «deve essere considerata anche come la rappresentazione religiosa, ideale e anticipata, di una comunità che deve realizzarsi politicamente. Il cristianesimo ha spezzato le catene delle nazionalità, la politica del mondo antico; ha reso tutti gli uomini eguali di fronte a Dio, senza differenza di ceto, di nazione; ha dichiarato l'uomo in quanto uomo come avente diritto alla beatitudine celeste. [...] Così il Cristianesimo è la rappresentazione di una comunità, in cui ognuno ha gli stessi vantaggi e gli stessi diritti, in cui non ci sono eccezioni di fronte alla legge dell'essere universale, in cui non valgono privilegi di nascita; ma la verità, la realtà della religione è la politica. L'enigma della religione cristiana è quindi risolto, il suo mistero svelato, la sua destinazione finale compiuta, la sua fine raggiunta, quando l'idea e l'entusiasmo religioso sono diventati idea ed entusiasmo per la politica».¹⁴⁹

Da quanto detto emerge che anche se la religione in quanto tale concentra l'uomo su se stesso e su Dio, lo isola dai suoi simili, dissolvendo i legami tra gli uomini, tuttavia essa, colta nella sua essenza autentica, non fa che rispecchiare ed anticipare idealmente quell'unità veramente religiosa tra gli individui realizzata nella comunità politica. Infatti Feuerbach non credeva a una

¹⁴⁷ «Oggetto dei sensi non è soltanto l'esterno ma anche l'interno, non soltanto la carne, ma anche lo spirito, non soltanto le cose ma anche l'io. A ragione l'empirismo ricava l'origine delle nostre idee dai sensi: solo dimentica che il più importante, il più essenziale tra gli oggetti sensibili dell'uomo è l'uomo stesso, e che solo nello sguardo dell'uomo nell'uomo si accende la luce della coscienza e dell'intelletto [...] la comunione dell'uomo con l'uomo è il primo principio e il primo criterio della verità e della validità universale. La certezza che esistano altre cose al di fuori di me è ottenuta da me attraverso la certezza che esiste al di fuori di me un altro uomo. Di quello che io vedo da solo, non posso far a meno di dubitare, è certo soltanto quello che anche l'altro vede»; (A. Schmidt, *Il materialismo antropologico di Ludwig Feuerbach*, cit., p. 89).

¹⁴⁸ C. Ascheri, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, cit., p. 121.

¹⁴⁹ Ivi, pp. 151-153.

rivoluzione politica o comunque a un qualsiasi assetto politico, che non fosse preceduto da una profonda rivoluzione religiosa, ed a questa si è soprattutto interessato, trascurando la prima¹⁵⁰.

Nella riflessione feuerbachiana, non viene mai rotto del tutto il legame col passato, di cui il presente e il futuro sono negazione, ma anche realizzazione. A tal proposito Feuerbach dimostra che se si guarda indietro, al fondamento originario, all'essenza antropologica della religione, essa è ciò che unisce gli uomini l'uno all'altro; in altri termini, è nient'altro che un'associazione pubblica¹⁵¹. Pertanto il legame etico-politico tra gli uomini è di per sé, originariamente, religioso.

Già nell'*Essenza del Cristianesimo* era stato dimostrato che il mistero della Trinità rivela nient'altro che la necessità della vita collettiva, della vita in società, del tu per l'io¹⁵².

¹⁵⁰ Mentre nelle *Tesi* Feuerbach fa appello a un cambiamento da realizzarsi attraverso l'impegno politico, nei *Principi*, uno scritto di poco successivo cambia notevolmente prospettiva e assume un atteggiamento sempre più distaccato nei confronti di un impegno politico attivo: «nel 1843 Ruge e Marx cercavano di coinvolgere Feuerbach nelle loro iniziative giornalistiche, egli però rispondeva affermando che non era ancora il momento di passare "dalla teoria alla prassi". Anzi tale passaggio sarebbe avvenuto quando una stessa idea si fosse trovata "in molte teste". Gli strumenti migliori erano i libri, mentre i periodici potevano solo rivestire una funzione accessoria. Egli motivava la sua preferenza per l'impegno teoretico anche col giudizio negativo sulla situazione contingente e con la fiducia in un tempo migliore: "*Questa generazione* e quelle future sapranno e diranno il vero e necessario meglio di noi". La sua proiezione verso il futuro è espressa anche dal riferimento nel titolo alla "filosofia dell'avvenire". Il filosofo non propone un nuovo sistema, bensì principi per una filosofia ancora da sviluppare»; (F. Tomasoni, *Feuerbach*, Editrice La scuola, Milano 2015, p. 48).

¹⁵¹ «La sua essenza (della religione) è politica. Religione è ciò che è causa comune dell'umanità, o di una determinata unità di uomini: l'unità fatta allo scopo dell'unità stessa. Santo, intoccabile, è ciò che è comune, universale. Religione e costume sono originariamente identici, identici persino nell'età del moderno mondo cristiano-ortodosso. L'opinione, il costume, è ancor oggi la religione delle donne. Tutte le leggi morali e politiche sono originariamente religiose, religione. Ciò che vige, ciò che è legge, è religione. L'uomo veramente colto ha un timore religioso di fronte alla proprietà dell'altro»; (C. Ascheri, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, cit., pp. 137-139).

¹⁵² «Solo la vita in comune è la vita vera, appagata in sé, divina, Dio è uno ζῶν πολιτικόν – questo semplice pensiero, questa verità naturale, è il segreto del mistero soprannaturale della Trinità. Tuttavia la religione esprime anche questa, come qualsiasi altra verità, in modo *distorto*, cioè *indiretto*, rendendo particolare una verità universale e riducendo il vero soggetto al predicato giacché dice: Dio è una vita comunitaria, vita ed *essenza d'amore e di amicizia*. La terza persona della Trinità non rappresenta appunto nient'altro che l'amore reciproco delle due persone divine, è l'unità del Padre e del Figlio, il concetto della comunione che di nuovo, in modo abbastanza assurdo, è posto proprio come un ente personale, particolare. Il mistero della Trinità è stato perciò oggetto dell'ammirazione, dell'entusiasmo e del trasporto più esaltato da parte dell'uomo religioso, che in effetti vi ravvisava l'appagamento dei più intimi bisogni umani negati nella realtà, del bisogno dell'amore conforme a natura, dell'amore più intenso, dell'*effettiva* autocoscienza che non è se non l'intuizione o il sentimento dell'altro come mia propria essenza»; (L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, cit., pp. 81-82).

In particolare è nella seconda persona della Trinità, ossia il Figlio, il Cristo, che si esprime l'essenza umana di Dio¹⁵³ e si manifestano i bisogni tipici dell'individuo, primo tra tutti il bisogno essenziale di comunione con l'altro, col mondo, con gli uomini. Cristo, dice Feuerbach, «ci incute perciò anche involontariamente il bisogno di una *reale* essenza femminile»¹⁵⁴, dell'unità di uomo e donna, che è la massima espressione della realtà del Genere. Infatti, col suo amore verso la Madre, egli costituisce il primo esempio di amore dell'essenza maschile verso quella femminile: «l'amore dell'uomo verso la donna, del ragazzo verso la ragazza riceve la sua consacrazione *religiosa* – la sua unica vera consacrazione religiosa – nell'amore del figlio per la madre. L'amore del figlio per la madre costituisce il primo anelito, la prima umiltà dell'uomo verso la donna»¹⁵⁵.

Al contrario, tale bisogno di comunione viene rimosso in Dio come Padre, che rivela un'essenza acosmica, separata dalla natura e del tutto indipendente.

A giudizio di Feuerbach, nessun ente è da solo vero, perfetto e assoluto; la verità e la perfezione sta piuttosto nel rapporto e nell'unità tra enti consustanziali, nel legame dell'uomo con l'uomo. Questa prospettiva, tuttavia, rischiava continuamente di naufragare, se non si

¹⁵³ Come fa notare Cornelio Fabro, nell'analisi feuerbachiana del dogma della Trinità, che Feuerbach avrebbe alterato nel senso e nella struttura, è del tutto trascurata l'importanza della terza persona, lo Spirito Santo: «per Feuerbach la terza Persona della Trinità è impossibile (!) : essa infatti non esprime che l'amore reciproco delle due Persone divine, è l'unità del Figlio e del Padre, il concetto di comunità (Gemeinschaft) posto in un modo abbastanza assurdo come un essere particolare e personale. [...] lo Spirito Santo è ridotto ad una "parola" priva di ogni senso e consistenza. Spiega infatti: "Egli è l'amore con cui Dio ama sé e gli uomini e inoltre l'amore con cui l'uomo ama Dio e l'uomo". Un doppione superfluo per Feuerbach: per un concetto rigoroso dell'amore bastano due *partners* cioè io e tu, padre e figlio. Ma Feuerbach in questa deduzione ha fatto man bassa della Trinità cristiana [...] È un'invenzione di Feuerbach, ma non è vero che per il Cristianesimo il significato della Trinità si concentri nell'essenza (*Wesen*) o essere della seconda Persona: nella Trinità cristiana è al Padre che compete di essere Principio senza principio [...] La dialettica io-tu [...] compromette e mistifica proprio il rapporto di Padre e Figlio in Dio come l'intende il Cristianesimo che non si fonda affatto sull'autocoscienza ma sulla comunicazione totale dell'essere, solo così l'essenza divina può essere detta identica e la stessa in ciascuna delle tre Persone senza differenza e senza dipendenza: Dio ha - anzi è assolutamente - autocoscienza, ma questa è in ciascuna delle tre Persone e come autocoscienza assoluta coincide con l'essenza stessa di Dio ed è quindi la medesima in ognuna delle tre Persone. Sono unicamente le relazioni (reali) di paternità, filiazione e spirazione – come le suggerisce e presenta il Nuovo Testamento – che distinguono ciascuna Persona divina dall'altra»; (C. Fabro, *Ludwig Feuerbach. L'Essenza del Cristianesimo*, cit., pp. 74-75).

¹⁵⁴ L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, cit., p. 85.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

fosse smascherata una volta per sempre l'assurdità di ogni fede in un Dio trascendente.

Tale fede, infatti, costituisce per Feuerbach il principio dissolutore di ogni associazione dell'uomo con l'altro uomo: tutto ciò che egli deve ricevere da se stesso o da altri, lo riceve immediatamente da Dio; egli si abbandona a Dio, non all'uomo, rende grazie a Dio, non all'uomo, al quale è legato solo casualmente. Così intesa, dunque nella sua natura teologica, la religione spezza i legami tra gli uomini, mentre la comunità politica rappresenta la confutazione pratica di questa fede religiosa¹⁵⁶. Infatti nello Stato l'uomo non è mai isolato, abbandonato al caso delle forze naturali: in esso l'uno rappresenta l'altro, l'uno integra l'altro; ciò che io non posso, non so fare, un altro lo può.

Altri esistono per me, io sono circondato da un'essenza universale, sono membro di un tutto: «il vero Stato è l'uomo illimitato, infinito, autentico, perfetto, divino. Soltanto lo Stato è l'uomo – l'uomo che si autodetermina, che trova il suo appagamento in sé stesso, l'uomo assoluto»¹⁵⁷.

Feuerbach sostiene che persino il credente in stato di necessità cerca aiuto, anche ai nostri giorni, solo dall'uomo. La sua piena realizzazione avviene dunque nella comunità politica e attraverso il recupero di un'idea di giustizia intesa come il desiderio dell'uomo di essere riconosciuto dai propri simili. Ciascuno continua sì a invocare la benedizione di Dio (che deve esserci sempre), ma tale benedizione divina è solo un'apparenza di religione, in cui la fede incredula cela il suo ateismo pratico.

L'ateismo pratico è dunque il vincolo degli Stati. Ma ciò che in un primo momento era il fondamento ed il vincolo inconsapevole dello stato (l'ateismo pratico) ormai, per Feuerbach,

¹⁵⁶ «Non la fede in Dio - il disperare in Dio - ha creato gli stati – la fede nell'uomo come Dio dell'uomo (se ci spieghiamo soggettivamente l'origine dello stato). Nello stato le forze dell'uomo si separano, si sviluppano, per costituire, attraverso questa separazione e la loro riunificazione, un essere infinito: molti uomini, molte forze, sono una sola forza. Lo stato è il compendio di tutte le realtà, lo stato è la provvidenza dell'uomo»; (C. Ascheri, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, cit., p. 135).

¹⁵⁷ K. Löwith, *La sinistra hegeliana*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1960, cit., p. 310.

è giunto a coscienza. Oggi gli uomini si buttano nella politica perché negano la loro religione, perché riconoscono il cristianesimo come una religione che sottrae agli uomini l'energia politica. Quello di Feuerbach è in questo senso un invito all'impegno terreno, ma recuperando la vitalità e le energie alienate nell'esperienza religiosa.

In questo contesto, egli va modificando ulteriormente il suo concetto di Genere, non più inteso come natura, ossia essenza originaria dell'individuo, bensì come unità dell'uomo con l'uomo. In altri termini, il Genere da "essenza" passa a designare la "società", lo Stato, cosicché il tu dell'uomo perde ogni carattere di trascendenza per ridursi alla semplice somma di più individui.

5. La critica di Max Stirner al concetto feuerbachiano di Genere

Quando scrive *l'Essenza del Cristianesimo*, Feuerbach polemizza nei confronti della religione cristiana in particolare per il suo misconoscimento del Genere e riconosce nello sviluppo del protestantesimo gli stessi segni di decadenza: nella teologia protestante moderna (come nella filosofia romantica della soggettività), è avvenuta quella stessa riduzione di Dio al cuore, all'interiorità dell'uomo.

In questo contesto fanno eccezione i culti pagani, con la loro rivalutazione della dimensione comunitaria dell'esistenza, nella quale il Genere trova la sua concreta realizzazione.

Tale concetto infatti, al di là dell'evoluzione che ha subito nel corso dello sviluppo del pensiero feuerbachiano, non esprime altro che l'umanità nel suo insieme, la comunità dell'uomo con l'uomo.

Il legame con l'altro, come emerso dalla riflessione di Feuerbach, ha un ruolo determinante nell'elaborazione del suo umanesimo. Infatti, per lui l'uomo è davvero tale solo in rapporto al prossimo.

Il vero principio della vita e del pensiero non è dunque l'io, ma l'io e il tu. Perciò all'uomo e al filosofo isolato della tradizione, Feuerbach contrappone un individuo originariamente comunitario, aperto all'altro e bisognoso dell'altro per poter giungere a se stesso, capace di pensare e conoscere solo nella dialettica intersoggettiva e nello scambio dialogico del pensiero.

Infatti, all'interno della comunità statuale, l'Altro costituisce la stessa possibilità umana di conquistare l'integralità: nel dirigermi verso l'Altro, mi completo, pur mantenendo la mia singolarità: il mio essere individuale abbandona grazie al Tu, il suo misero "Esser per sé", ma non per questo rinuncia alla propria, irripetibile natura.

L'*alter* in Feuerbach è sempre integrazione, completamento dell'*ego*.

Da quanto detto fino ad ora emerge che l'antropologia feuerbachiana ruota intorno al concetto di specie, nella quale si realizza l'essenza dell'uomo, e che è per questo la sola ad avere veramente importanza.¹⁵⁸ Tale antropologismo è stato oggetto di una serie di critiche tra cui quella del vecchio amico di Feuerbach, Georg Friedrich Daumer, il quale prende di mira la presunzione dell'io di erigersi a divinità. Egli critica la tesi secondo cui l'infinità e la perfezione umana deriverebbero dal fatto che le proprietà divine sono in realtà attributi dell'uomo. A questa argomentazione Daumer oppone la sua analisi secondo la quale i predicati divini non erano quelli di cui l'uomo si era privato, ma che semplicemente l'individuo

¹⁵⁸«Solo il genere, l'umanità (nella sua accezione di genere o *Gattung*) costituisce la misura invalicabile di tutte le cose. Una misura assoluta, niente affatto limitata come quella degli individui e delle razze. Infatti, ciò che per una razza umana torna utile e viene da essa sopportato, risulta dannoso e intollerabile per un'altra. Il genere, invece, abbraccia in sé tutte queste misure relative. Ciò che, pertanto, si rivela buono nei confronti dell'uomo inteso come genere, è buono anche per il regno animale e vegetale, è buono per se stesso»; (L. Feuerbach, *Filosofia e cristianesimo. L'Essenza della fede secondo Lutero*, cit., p. 147).

non possedeva affatto. In altre parole egli contesta la presunta superiorità attribuita all'essere umano in quanto perfetto e divino e ricorre al paragone tra uomo e animali, per mostrare come questi ultimi si rivelino molto più moderati e ragionevoli rispetto al primo, la cui apparente preminenza assume spesso i tratti della violenza e della sopraffazione. Dunque l'universalità e l'infinità del genere umano subiscono un primo violento attacco che colpì profondamente Feuerbach anche per la stima e l'amicizia che Daumer aveva sempre mostrato verso tutta la sua famiglia.

Tuttavia una polemica molto più incisiva al concetto di genere venne mossa dal filosofo Max Stirner¹⁵⁹, che estremizza il discorso relativo all'attribuzione dei predicati divini all'essere umano sostenendo che tale convinzione manteneva Feuerbach nel solco della teologia cristiana.

Egli infatti non si era veramente liberato del fantasma della religione, poiché aveva trasferito il divino dentro l'uomo rendendo così il genere un ideale astratto, nei confronti del quale permane la stessa subordinazione che la coscienza religiosa subiva al cospetto del suo Dio.

Così si esprime a tal proposito nel suo *Unico*: «Feuerbach, per esempio, pensa di aver trovato la verità umanizzando il divino. No! Se Dio ci ha tormentato, "l'uomo" è in grado di opprimerci in modo ancora più torturante. [...] La religione umana è solo l'ultima metamorfosi della

¹⁵⁹Nel 1844, contemporaneamente alla stesura da parte di Feuerbach di alcune delle sue opere maggiori, quali il volume *L'Essenza della fede secondo Lutero*, integrato dal saggio *La differenza tra la divinizzazione pagana e quella Cristiana dell'uomo*, e dai *Detti memorabili di Lutero con glosse*, cominciò a circolare *L'Unico e la sua proprietà* di Max Stirner. Questo scritto rappresenta la rottura totale e definitiva con la tradizione metafisica, dal momento che in esso viene accentuata notevolmente la carica critica nei confronti della religione, dello stato, di ogni nobile idealità. A giudizio di Stirner infatti, tutti gli ideali che pretendono di subordinare l'individuo devono essere rifiutati in nome della libertà individuale, che ha la sua origine, il suo centro, il suo scopo nel singolo. La sua tesi di fondo è che l'unica realtà effettiva è proprio il singolo, e che Dio è solo una creatura dell'uomo, che in essa proietta le sue spinte egoistiche (tesi ispiratagli dalla critica alla religione di Feuerbach). Come Feuerbach, Stirner rovescia il rapporto natura-spirito, ma a questo aggiunge il rovesciamento del rapporto individuo-universalità: mostra la falsità dei grandi fini religiosi e umanistici dietro i quali si cela, come unico fondamento, l'individuo con i suoi egoismi e la sua ansia di scrollarsi dalle spalle ogni forma di soggezione e di controllo. Così, disgustato dalle idee teologiche, metafisiche, umane e sociali di Dio e dell'uomo, Stirner finisce col fondare la sua causa su nulla, per dichiarare il mondo, per quanto lo può sfruttare, sua proprietà.

religione cristiana [...] perché innalza “l’uomo” allo stesso modo in cui un’altra religione innalza il suo Dio o i suoi idoli, perché fa di ciò che è mio qualcosa che è al di là, perché fa di tutto ciò che è mio, delle mie proprietà e della mia proprietà, qualcosa di estraneo, cioè un’ “essenza”, insomma perché mi pone tra gli uomini e mi assegna così una “vocazione”»¹⁶⁰.

Dunque, Stirner intende mostrare che l’elevare l’uomo (in quanto Genere) a essere supremo e universale¹⁶¹ rappresenta soltanto un ultimo travestimento della fede cristiana nell’umanità di Dio. Il Dio cristiano, che è sparito, si è un po’ alla volta volatizzato nello spirito dell’umanità. Sostituendo all’essenza di Dio l’essenza dell’uomo, a Dio come soggetto i suoi predicati, Feuerbach non si sarebbe liberato dall’illusione teologica, poiché quegli attributi rimangono per lui delle perfezioni essenziali, le quali nell’individuo perdono la loro caratteristica più propria (quella di essere appunto delle perfezioni, dei meri ideali), che si realizza solo nella dimensione della specie¹⁶².

¹⁶⁰ M. Stirner, *L’Unico e la sua proprietà*, tr. it. L. Amoroso, Adelphi, Milano 1979, pp. 184-185.

¹⁶¹ F. Andolfi nel suo testo su Stirner, *Il non uomo non è un mostro*, così ci descrive la posizione di Stirner rispetto alla riduzione feuerbachiana del genere a un universale: «l’unico eccede invece ogni determinazione o contenuto, quella di (vero) individuo come quella di uomo o di spirito. Rispetto a tutte queste categorie, che determinano ciò che si deve essere, l’unico, che non è a sua volta una categoria, presenta il vantaggio di lasciare aperta la determinazione, cioè di non prescriverne alcuna. Ma come si può sostenere che la qualificazione di unico, che Stirner riferisce democraticamente a ognuno [...] non costituisca a sua volta una categoria universale? Per spiegare questa condizione speciale dell’unico Stirner ricorre agli argomenti consueti del nominalismo. L’unico è soltanto un nome, che intende (*meint*) qualcosa di diverso da ciò che dice (*sagt*). Non può essere considerato un concetto opposto agli altri, come pretendono i suoi avversari. Riceve la propria determinazione di volta in volta dal soggetto a cui viene riferito, mentre in quanto concetto non ha un proprio contenuto. Non ammette uno sviluppo concettuale, diversamente dalle categorie di essere, pensiero e io, che possono essere – ed erano state di fatto nella filosofia hegeliana – ulteriormente determinate mediante altri concetti. Il suo sviluppo coincide con lo sviluppo del singolo individuo nella sua peculiarità. Il giudizio “tu sei unico” non significa altro che “tu sei tu”, è un giudizio privo di senso (*widersinniger*), che non dice nulla, vuoto, solo formalmente logico- e però espressivo del fatto che l’unico si dissolve in me o in te, nel contenuto di una singola individualità, di cui è “l’ultima morente espressione”. Esso è pertanto “impensabile” e “indicibile”. Il “chi” (*wer*) del tu, come il Dio della teologia negativa, non è determinabile attraverso qualificazioni di alcun genere. Questo è però anche il punto in cui l’intera argomentazione si rivela più fragile. [...] I critici, a partire da Arnold Ruge, hanno rimarcato l’impossibilità per l’unico di restare chiuso nel suo cerchio, partendo dalla semplice osservazione che se la sua indicibilità fosse davvero totale, Stirner non avrebbe potuto scrivere su di esso un intero libro»; (F. Andolfi, *Il non uomo non è un mostro. Saggi su Stirner*, Guida, Napoli 2009, pp. 24-26).

¹⁶² «Ci si è sempre compiaciuti di star parlando dell’uomo reale, individuale, quando si parlava dell’uomo; ma era possibile finché si tentava di esprimere quest’uomo mediante un universale, un predicato? [...] Non si doveva, per designare quest’uomo, invece di ricorrere a un predicato, appellarsi piuttosto a una designazione, a un nome, in cui la cosa principale fosse quel che si intende, l’inespresso?»; (M. Stirner, *Scritti minori*, a cura di G. Penzo, Pàtron, Bologna, 1983, p. 104).

A giudizio di Stirner, in questo Cristianesimo del tutto umanizzato, si ritorna in realtà alla prima origine, cioè all'uomo semplicemente, che in quanto Cristo, rappresentava il principio e il fine sovraumano della storia. Tuttavia quanto più si ritrova un essere supremo nell'uomo come tale, tanto più io devo scoprire che quest'uomo assoluto è per me estraneo come un tempo il Dio assoluto o lo Spirito.

Dunque Feuerbach, secondo Stirner, si è sì sforzato di pervenire alla concretezza, ma poi si è fermato all'umanità, trascurando gli individui singoli, finiti, limitati, "unici". Basti considerare che nella sua opera maggiore la limitatezza dell'individuo costituisce il punto di partenza dell'alienazione religiosa. Il Genere è infatti ciò che interviene a compensare quel sentimento di inadeguatezza del singolo; senza questo suo intervento, il senso di vuoto dell'uomo sarebbe inevitabilmente colmato con la rappresentazione di un Dio trascendente.

Il Genere è nello stesso tempo una forza dinamica che può consentire al soggetto di sviluppare capacità, potenzialità della sua natura rimaste ignote o represses.

Stirner polemizza anche su quest'ultimo punto, poiché a suo giudizio gli uomini sono già come devono, come possono essere, e la manifestazione delle loro potenzialità finisce per esaurirle completamente. In altri termini, secondo la prospettiva stirneriana, possibilità e realtà coincidono sempre, a differenza di quanto ritiene invece Feuerbach, per il quale la trascendenza del genere costituisce, nell'uomo, una sorta di dover essere, di realizzazione di una capacità della natura umana tenuta celata nell'esperienza religiosa.

Dunque l'individuo costituisce l'espressione di una potenzialità limitata, ma che nello stesso tempo può trovare dentro di sé (nel Genere) ciò che gli assicura la possibilità di un progresso verso il meglio. In questo modo però l'uomo si trova ad essere completamente schiacciato da tale entità (il Genere appunto) proprio come avveniva con Dio nell'ambito dell'esperienza religiosa. Pertanto Feuerbach avrebbe solo apparentemente mondanizzato la divinità, ma in

realtà l'ha ancora più alienata: il Genere è concepito come un'entità in qualche modo divina, trascendente, alla quale sottomettersi.

Nell'*Unico* Stirner insiste molto sui punti di divergenza tra il suo singolo egoista e l'individuo feuerbachiano: «pare che *uomo* e *io* significhino la stessa cosa, e invece l'espressione "uomo" significa, come si vede per esempio in Feuerbach, l'io assoluto, il *genere* [*die Gattung*], non l'io singolo, caduco. Egoismo e umanità dovrebbero significare la stessa cosa, ma secondo Feuerbach il singolo (l'"individuo") "può elevarsi soltanto al di sopra dei limiti della sua individualità, ma non al di sopra delle leggi, delle determinazioni positive che definiscono l'essenza della sua specie". Ma il genere, da solo, non è niente e se il singolo si eleva al di sopra dei limiti della sua individualità, egli lo fa appunto come singolo, egli esiste soltanto in quanto si eleva, egli esiste soltanto in quanto non resta fermo; altrimenti sarebbe finito, morto. L'uomo è solo un ideale, il genere è solo qualcosa di pensato. Essere *un* uomo non significa adempiere l'ideale *dell'uomo*, ma invece rappresentare *se stesso* come singolo. Non il modo in cui io realizzo *l'universalmente umano* deve essere il mio compito, ma il modo in cui io soddisfo me stesso. *Io* sono per me il mio genere, sono senza norma, senza legge, senza modello o simili»¹⁶³.

Ciò che differenzia in questo senso Feuerbach da Stirner, è l'esigenza, da parte del primo, di porre qualcosa al di sopra dell'uomo come principio di regolazione e di orientamento.

In tal senso, la filosofia feuerbachiana risentirebbe ancora di forti residui idealistici¹⁶⁴, evidenti nella sua concezione del Genere posto come un ideale astratto al di sopra dei singoli individui,

¹⁶³ Id., *L'Unico e la sua proprietà*, cit., p. 192.

¹⁶⁴ «Per Stirner... "Feuerbach veste il suo materialismo con le proprietà dell'idealismo". Che affermazione campata in aria!, risponde Feuerbach: Dio, lo spirito, l'anima, l'io sono per Feuerbach pure astrazioni come altrettanto sono pure astrazioni dei corpi il corpo e la materia. Verità, essenza, realtà, sono per lui solo sensibilità. Hai tu mai sentito, visto un corpo, una materia? Non hai tu visto e sentito quest'acqua, questo fuoco, questa stella, queste pietre, questi alberi, questi animali, questi uomini? Sempre e soltanto *cose ed essenze sensibili individuali* assolutamente determinate, ma mai corpi o anime, mai spiriti»; (C. Fabro, *Ludwig Feuerbach. L'Essenza del Cristianesimo*, cit., p. 139).

nonché nella sua stessa rivalutazione della sensibilità, alla quale egli attribuisce potenzialità spirituali che essa non possiede affatto.

Stirner conclude che «Feuerbach non è né materialista, né idealista, né filosofo dell'identità. Cos'è allora? Egli è nel pensiero ciò ch'è nell'azione, nello spirito, ciò ch'è nella carne, nell'essenza, ciò ch'è nei sensi – *uomo*. O piuttosto, poiché Feurbach trasferisce l'essere dell'uomo soltanto nella comunità: Feuerbach è un uomo comune, *comunista*»¹⁶⁵.

6. La replica di Feuerbach alle accuse stirneriane

Feuerbach non rimase certo indifferente alle accuse mosse dall'autore de *L'Unico*, da lui riconosciuto come lo scrittore più geniale e libero col quale fino ad allora si era confrontato. Tuttavia egli tornerà su queste sue considerazioni rispetto alla grandezza di Stirner con toni molto più aspri, arrivando a sostenere che la sua critica, per quanto geniale, risultava carica di fraintendimenti e incapace di comprendere il nucleo profondo del suo umanesimo radicale. Feuerbach arrivò persino a supporre che l'intenzione celata di Stirner fosse quella di farsi un nome a spese del suo nome. Inoltre egli non poteva non riscontrare che la critica stirneriana riprendeva quegli stessi schemi di pensiero da lui utilizzati nella sua polemica verso l'idealismo ed Hegel: quella stessa accusa di incapacità di uscire dalla cerchia del pensiero e della teologia ora gli si ritorceva contro, avendo fatto dell'uomo in quanto genere una nuova astrazione, una nuova divinità.

Feuerbach replica a tali critiche¹⁶⁶ sostenendo che il suo elevare l'uomo a essere universale non significa altro che negare l'esistenza di Dio, o meglio di un essere supremo inteso nel senso

¹⁶⁵ Ivi, pp. 139-140.

¹⁶⁶ «Unico! L'hai letto davvero tutto *L'Essenza del Cristianesimo*? Non è possibile; perché qual è appunto il tema, il nocciolo di questo scritto? Esclusivamente il superamento della divisione dell'io in essenziale e inessenziale -

della teologia. Semplicemente dire: “non esiste nessun Dio” è una proposizione atea e negativa, invece affermare che esiste l’uomo quale essere supremo è una proposizione pratica e positiva. All’accusa di essere un ateo devoto, poiché egli aveva eliminato Dio solo come soggetto lasciando sussistere i suoi predicati, Feuerbach risponde che quei predicati non hanno nulla di divino, in quanto originariamente appartenenti all’uomo, e che non la loro affermazione bensì la loro negazione avrebbe comportato un ritorno alla religione. Infatti negare gli attributi di Dio significa annullare non solo l’umanità, ma la natura stessa lasciando il campo libero alla dimensione religiosa.

Quanto al concetto di Genere, tacciato come nuovo assoluto, Feuerbach ci tiene a precisare che esso non ha il significato di un’astrazione; piuttosto indica il tu, l’altro, gli altri individui umani esistenti fuori dall’io.

Solamente tale concetto, implicando il riconoscimento del Tu, l’incontro tra i due sessi, permetteva un reale superamento della dimensione religiosa, poiché «stabilire una relazione significa porre dei limiti all’assoluto Unico che ha inizio e fine in se stesso, riconoscersi come *parzialità*»¹⁶⁷. Al contrario, restare nell’assolutezza dell’Unico, giudicato da Feuerbach un essere asessuato, indistinto e metafisico, significava ricreare le condizioni di una nuova divinità religiosa, come dimostra l’aver fondato la causa di tale io su nulla. Aver fondato la propria causa su nulla significa averla fondata su di sé in quanto essere caduco, che è nulla, ma non nel senso della vuotezza, del niente, bensì nel senso di essere il nulla creatore, che rinuncia a cullarsi nelle illusioni metafisiche e nella fede nei valori tradizionali.

la divinizzazione, cioè la posizione, il riconoscimento di tutto l’uomo, dalla testa fino al calcagno. Alla conclusione del libro non si parla espressamente della divinità dell’individuo come del disvelato mistero della religione? Non vi si dice persino “Mangiare e bere è un atto divino”? Ma mangiare e bere sono un atto di un’idea, di un’astrazione? L’unico scritto nel quale la gran parola dell’età moderna, personalità, individualità, ha cessato di essere un effetto stilistico privo di significato è proprio *L’Essenza del Cristianesimo*»; (L. Feuerbach, *Opere*, cit., p.252).

¹⁶⁷ V. Franco, *Etiche possibili. Il paradosso della morale dopo la morte di Dio*, Donzelli editore, Roma 1996, p.30.

Tale io ne guadagna in termini di incomparabilità ed assoluta esclusività. L'Unico infatti è un essere effimero, che vive nel tempo determinato, nella dimensione del qui e ora, del momento, che non è oggetto né del pensiero né del linguaggio, ultimi residui della metafisica¹⁶⁸. La sua ineffabilità, indicibilità è dovuta da un lato alla sua materialità, corporeità e singolarità che non si lasciano generalizzare, tradurre in ideale; dall'altro alla sua caducità e contingenza¹⁶⁹.

Tuttavia, secondo Feuerbach, proprio questa incomparabilità ed esclusività dell'Unico, costituiscono la via d'accesso alla religione, il primo passo nel processo di divinizzazione dell'individuo: «Stirner finiva per creare un individuo che è Dio a se stesso. Con grande acutezza Feuerbach svela così, *ante litteram*, la via che poteva portare all'uomo-Dio nietzschiano e che ha il suo punto di inizio nell'io stirneriano "senza presupposti", che "pone la sua causa su nulla". È dunque Stirner per Feuerbach il vero "*ateo devoto*" giacché, disconoscendo il genere, sostituisce all' "Unico del cielo", l' "Unico della terra"»¹⁷⁰. Questo io senza limiti, unico e incomparabile, finiva così per essere asessuato, indistinto e metafisico, un «*avanzo, non digerito, del vecchio soprannaturalismo cristiano*»¹⁷¹, contrariamente alle reali intenzioni di Stirner.

Feuerbach insomma vedeva in Stirner il continuatore di quell'individualismo che egli aveva criticato fin dai suoi primi scritti. Per quanto avesse rivisto questa sua originaria posizione ponendo sempre più l'accento sulla sfera egoistica dei bisogni e delle passioni, egli non era

¹⁶⁸ «La lingua è il più grande tiranno: è il capo di tutte le schiere di "idee fisse" che scendono in campo contro di noi. La lingua, come il pensiero, deve diventare la tua proprietà»; (J.H. Mackay, *Max Stirner. Vita e opere*, tr. it. C. Antonucci, Biblosofica, Roma 2013, p. 154).

¹⁶⁹ È possibile notare in questa indicibilità dell'unico una certa vicinanza al prospettivismo nietzschiano: non c'è un'unica verità, ma ce ne sono troppe, una per ogni piano di immanenza dal quale produciamo i nostri concetti. Una per ogni singolarità individuale. Così come non c'è alcun concetto che possa esaurire la realtà dell'Ente Sommo, allo stesso modo nessun concetto potrà mai dire ed esaurire l'unicità dell'io stirneriano, sempre al di là del poter essere detta in un'unica affermazione che si pretenda essere vera.

¹⁷⁰ V. Franco, *Etiche Possibili. Il paradosso della morale dopo la morte di Dio*, cit., p. 29.

¹⁷¹ L. Feuerbach, *Opere*, cit., p. 256.

per questo disposto a rinunciare, in nome dell'individuo, alla dimensione comunitaria dell'esistenza¹⁷²: un individuo non può, a suo giudizio, essere separato nella sua unicità ed esclusività, dalla classe o dal genere a cui appartiene, perdendo di vista il suo legame con gli altri, la sua natura comune¹⁷³. La necessità del confronto trova conferma nella natura stessa, nella differenza sessuale, espressione della relazione imprescindibile uomo-donna, i quali si completano a vicenda.

Considerare l'individuo separato dagli altri, chiuso nella sua soggettività, ha sempre costituito la base delle credenze religiose, nelle quali Stirner, col suo *Unico*, rischierebbe paradossalmente di ricadere.

Eppure, al di là di questa polemica, Feuerbach ha fatto tesoro delle critiche stirneriane: «le obiezioni di Stirner hanno quasi tutte colpito il segno e Feuerbach implicitamente l'ammette: le sue risposte sono spiegazioni, qualche volta un po' forzate, per inserirsi nell'istanza dell'obiezione e soddisfare all'esigenza della medesima ch'è soprattutto esigenza di concretezza e di umanità»¹⁷⁴.

In altri termini, tali obiezioni hanno contribuito certamente alla radicalizzazione delle sue posizioni, come mostra lo sviluppo successivo del suo pensiero, sempre più orientato a rivalutare la dimensione individuale dell'esistenza e a limitare le pretese universalistiche del Genere.

¹⁷² In verità, come emerge dal testo di Andolfi su Stirner, neppure quest'ultimo rinuncerebbe del tutto alla dimensione comunitaria dell'esistenza. Infatti è possibile parlare di una caratterizzazione paradossalmente sociale dello stesso egoismo, che dischiude nuove e autentiche possibilità associative. Su questo tema Cfr. F. Andolfi, *Il non uomo non è un mostro. Saggi su Stirner*, cit., pp. 90-98.

¹⁷³ Invece l'io nichilistico di cui parla Stirner non vive nello stato borghese e neppure nella società comunista, ma vive nell' "unione degli egoisti", in una forma di associazione in cui ciascun individuo può liberamente svilupparsi e potenziare se stesso, in cui ciascuno vive secondo le proprie inclinazioni, senza più preoccuparsi dell'idea fissa di Dio e dell'umanità.

¹⁷⁴ C. Fabro, *Ludwig Feuerbach. L'essenza del Cristianesimo*, cit., p. 140.

Egli spiega che era stato il particolare intento del suo scritto sul cristianesimo ad indurlo a privilegiare i predicati essenziali dell'individuo e a conferire loro un carattere divino.

Infatti l'obiettivo che si era prefissato nella sua opera principale era stato quello di analizzare la vera natura della religione cristiana a partire da un'indagine di tipo psicologico sull'individuo; diversamente avrebbe fatto, se avesse dovuto scrivere un testo sul rapporto tra soggetto e predicato, tra essenza universale ed esistenza individuale.

Inoltre, se si guarda agli scritti di etica degli anni Sessanta, si nota un sempre maggiore interesse da parte di Feuerbach a indagare il carattere di finitezza dell'individuo, al di là dei suoi legami con la specie di appartenenza. Tuttavia, anche nell'ultimo Feuerbach, l'attenzione nei confronti dell'individuo, dei suoi bisogni e desideri soggettivi, non implica una svalutazione del suo precedente discorso sul genere umano, ma piuttosto ne rappresenta un'ulteriore articolazione. Infatti, pur riconoscendo l'importanza della dimensione egoistica dell'esistenza, egli spiega il rapporto del soggetto col suo oggetto in maniera totalmente diversa da Stirner: per Feuerbach l'io non intende sottomettere a sé l'oggetto, bensì vedere in esso la piena realizzazione della propria natura o essenza umana. A tal proposito, Feuerbach per dimostrare che in ogni uomo, al di là del proprio egoismo, c'è qualcosa che lo spinge oltre la sua esistenza meramente individuale, fa riferimento alle metamorfosi della natura e sostiene che, per fare un esempio, il bruco per realizzarsi compiutamente deve diventare farfalla. Il medesimo discorso è applicato tanto ai singoli uomini quanto all'umanità che in determinate circostanze riconoscono di aver realizzato finalmente la propria essenza.

Lo sforzo di Feuerbach nei suoi ultimi scritti è teso infatti alla conferma della verità del suo discorso sul genere, sul divenire umano dell'uomo nel libero rapporto coi suoi simili, e nello stesso tempo all'individuazione di solide argomentazioni per far fronte alle accuse mossegli da Stirner.

7. La critica di Bruno Bauer a Feuerbach

Negli stessi anni in cui avveniva lo scontro tra Feuerbach e Stirner, anche Bauer nel suo *Charakteristic Ludwig Feuerbach*¹⁷⁵ ribadiva le accuse stirneriane nei confronti del concetto di Genere e di umanità arrivando a sostenere che l'autore de *L'Unico* avesse compreso *L'Essenza del Cristianesimo* molto meglio di Feuerbach stesso. Egli diceva, in linea con Stirner, che l'individuo era un che di originale, di unico e non il mero esemplare di una specie e che Feuerbach era ancora vittima della religione, avendone salvati i contenuti e con essi l'idea di un'assoluta dipendenza dell'uomo che, in quanto individuo singolo, non si era mai liberato dalle catene della schiavitù religiosa.

Al contrario, Bauer si considera l'annunciatore di una nuova epoca della storia del mondo¹⁷⁶, nonché erede della critica hegeliana alla religione: egli ritiene che solo grazie all'apporto di Hegel la coscienza dell'uomo si è perfettamente liberata¹⁷⁷. A tal proposito, Marx ne *La sacra*

¹⁷⁵ Come sottolinea Tomasoni in nota alla sua analisi della critica di Bauer al misticismo feuerbachiano, «la contemporanea comparsa della replica di Stirner e del saggio di Bauer sulla rivista Wigand suggerì a Marx l'immagine parodistica di una sorta di concilio di Lipsia, città in cui era pubblicata la rivista, sulla quale i due "padri della chiesa" scomunicavano Feuerbach. Cfr. Andolfi, *L'egoismo e l'abnegazione*, 95»; (F. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*, cit., p. 360).

¹⁷⁶ Bauer condivide con Feuerbach il progetto di una filosofia del futuro, che annuncia una nuova era della storia dell'umanità. Tuttavia egli sostiene che «la feuerbachiana filosofia dell'avvenire non è nient'altro che una *filosofia del presente*, ma di un presente che ai tedeschi appare ancora come avvenire, come ideale. Ciò che in Inghilterra, in Francia, nel Nordamerica e in altri paesi è realtà presente, lo Stato moderno con la società civile che gli sta di contro e lo integra, nei *Principi della filosofia dell'avvenire* viene trattato filosoficamente, teoricamente. Feuerbach dice, per esempio, che la filosofia come tale dovrebbe essere superata, negata, realizzata. Ma come? Sul come egli, al pari dello stato moderno, è in *contraddizione* con se stesso. Ora intende per uomo "reale" l'uomo isolato della società civile, per "realtà" la "cattiva realtà", con il suo diritto, il suo matrimonio, la sua proprietà; ora rende omaggio all'individualismo limitato, all'egoismo pratico; ora invece anticipa l'uomo sociale, l' "uomo generico", "l'essenza dell'uomo", supponendo che questa essenza sia implicita nell'uomo singolo che appunto la riconosce: cosa che è inganno filosofico del tutto identico alla moderna scienza dello Stato»; (F. Engels, K. Marx, *La sacra famiglia*, cit., p. 317).

¹⁷⁷ Non a caso secondo Bauer è stato Hegel ad aprire la strada alla filosofia dell'autocoscienza. Ad Hegel egli dedica un famoso scritto, *La tromba del giudizio universale*, apparso anonimo, steso in breve tempo a partire dall'agosto del 1841. In quest'opera egli simula di essere un pietista ortodosso, un difensore della fede e dell'ortodossia e finge di essere scandalizzato nei confronti di Hegel. Sostiene che non è vero che i giovani hegeliani sono traditori del maestro, che hanno sviluppato in un senso progressivo e rivoluzionario il suo pensiero, ma che Hegel stesso è un pensatore rivoluzionario, un negatore dell'ordine esistente e dunque il contrario di quello che si crede, ossia un filosofo ateo. Quest'opera apparve anonima; alcuni pensarono fosse stata scritta Marx, molti l'attribuirono a Feuerbach. È significativo il fatto che lo stesso Feuerbach, preoccupato,

famiglia dice che vero intento di Bauer non è «la *critica completa* del sistema hegeliano, ma al più il *completamento del sistema hegeliano*, almeno nella sua applicazione alla teologia [...] egli caratterizza la sua critica come “l’ultima azione di un sistema determinato”, il quale sistema non è altro che il sistema *hegeliano*»¹⁷⁸. Bauer infatti riconosce solo nella *Filosofia della religione* di Hegel la dissoluzione ultima del Cristianesimo, premessa di una storia finalmente umana, fondata sulla raggiunta consapevolezza che, nella religione, l’io ha a che fare sempre e soltanto con se stesso. Invece Feuerbach, a suo giudizio, non vuole in realtà abolire la religione, ma inverarla, mostrandone il volto positivo, umano, pur riconoscendo in essa un segno di debolezza e indigenza dell’io, ciò che gli impedisce di avvalersi delle proprie forze e di far leva su se stesso.

Pertanto Bauer insiste sul fatto che il suo intento non coincide con quello feuerbachiano, ossia umanizzare l’essenza del cristianesimo, ma dimostrarne piuttosto l’“inumanità”. La liberazione completa dalla religione è per lui qualcosa di più di ciò che Feuerbach aveva fatto: essa significa essere diventati autonomi e vuoti, ossia liberi da ogni dipendenza e sicuri di se stessi. Egli nello scritto *Charakteristic Ludwig Feuerbach* arriva a sostenere che né Feuerbach, né gli autori de *La Sacra famiglia* hanno capito veramente la sua *critica*, che «di contro a ogni trascendenza, è un perenne lottare e vincere, un continuo annientare e creare, è l’elemento

ne prese le distanze smentendo di esserne l’autore, che si è rivelato essere proprio Bauer. Quest’ultimo fa emergere come Hegel sia stato il sostenitore della fine del ruolo storico della religione e dell’esigenza che la religione trapassi in filosofia. Bauer sostiene che non ci sia una divergenza tra i giovani hegeliani ed Hegel, in quanto Hegel stesso è ateo e anticristo. Egli è stato ostile a una particolare visione soggettivistica della religione, quella di Schleiermacher, che ha attaccato duramente definendolo un filosofo del cuore, del misticismo, dell’irrazionalismo, della fede. Secondo Hegel la filosofia della religione di Schleiermacher è soggettivistica nel senso deteriore, è affidata al sentimentalismo. Però, dice Bauer, bisogna stare attenti: Hegel ha avversato il soggettivismo sentimentalistico di Schleiermacher, ma non il soggettivismo in quanto tale. Anzi egli è un grande soggettivista, nel senso che dissolve l’oggettività della religione, la sostanzialità della religione nell’interiorità della coscienza; porta alle estreme conseguenze la rivoluzione protestante, fa della religione un mondo di rappresentazioni che deve lasciare il posto ad un mondo di concetti. Ma questo mondo di concetti è del soggetto pensante. In altri termini Hegel è il fondatore di una filosofia della soggettività; la religione stessa è risolta nella soggettività, ovvero, nei termini di Bauer, nell’autocoscienza. Per tale motivo Bauer si vede come il vero continuatore di Hegel, che è stato il filosofo della soggettività buona, contro la soggettività cattiva, arbitraria di Schleiermacher.

¹⁷⁸ Ivi, p. 182.

unicamente creativo e produttore. [...] unico e solo, il critico ha *infranto* la religione nella sua totalità e lo Stato nelle sue diverse manifestazioni, perché egli solo critica la categoria di “sostanza”, la potenza finora santa e santificata del mondo e di fronte al mondo; cioè l’ha strappata dalla sua divinità, l’ha respinta indietro con le sue pretese, l’ha recuperata e gettata nel suo luogo di nascita, nell’autocoscienza, nella personalità, nell’uomo criticante e criticato. [...] Tutto ciò il dogmatico feuerbachiano non può sapere, [...] egli deve distorcere la critica, deve cambiarla in una formazione cristallina, pietrificarla, toglierla dalla sua forma fluida e trasferire il critico dalla sua umanità nel cielo della sostanza, fare della critica qualcosa di azzurro, di celeste, e del critico un fumo e un sogno, il dio»¹⁷⁹.

Come emerge da queste dichiarazioni, Bauer sottolinea la distanza tra la sua critica-critica, ossia pura, assoluta e quella positiva di Feuerbach e nel replicare alle accuse di coloro che gli rimproverano di distruggere tutti i valori presenti, senza sapere cosa mettere al loro posto, Bauer ribadisce ancora una volta la sua distanza dal metodo feuerbachiano: egli non intendeva mettere una religione nuova al posto dell’antica, né una nuova norma in luogo di quelle esistenti; ma la sua era una restaurazione che consisteva nel restituire l’uomo a se stesso, nel rendere uomo l’uomo, liberandolo da ogni sorta di condizionamento. Tuttavia, mentre in Feuerbach restaurare l’uomo significava sottolinearne il legame indissolubile con la natura, in Bauer, al contrario, significava liberazione dalla natura stessa, avvertita dall’individuo come limite, come estranea, ostile e quale fattore di infelicità. Solo se l’io ha la forza di raggiungere, malgrado gli altri¹⁸⁰, un suo sereno equilibrio, non sarà certo la natura a poterlo turbare.

¹⁷⁹ Ivi, pp. 313-314.

¹⁸⁰ È evidente l’estraneità di Bauer al concetto di genere umano. Egli afferma che il soggetto della realtà è l’autocoscienza, ossia la coscienza che ha la soggettività di essere il principio di ogni cosa. Essa è infatti autoproduzione assoluta, attività e libertà non condizionate. Non è finita, né subordinata a dei soggetti empirici o a dei presupposti, bensì universale, pura, infinita. Dunque l’autocoscienza è trasformata da Bauer da un predicato dell’uomo in un soggetto autonomo. Così Marx ce la descrive ne *La sacra famiglia*: «l’autocoscienza, lo spirito, è il tutto. Fuori di lui non c’è niente. “L’autocoscienza”, “lo spirito”, è il creatore onnipotente del mondo, del cielo e della terra. Il mondo è un’estrinsecazione vitale dell’autocoscienza, la quale è costretta a *estraniarsi* e

Dunque secondo Bauer, Feuerbach è solo un mistico, in quanto fa diventare la natura, la sensualità e la materia le nuove divinità. Pertanto la filosofia dell'autocoscienza, ossia quella adeguata ai tempi nuovi, non può essere la filosofia feuerbachiana¹⁸¹, ma nemmeno quella di Hegel. Infatti entrambi sono, a suo giudizio, ancora filosofi della sostanza¹⁸². Non a caso, la specie umana di cui parla Feuerbach è qualcosa che si pone come una sostanza, ossia come un'esteriorità rispetto all'individuo. Essa, dice Bauer, è una forza indipendente dall'uomo e conduce la propria vita fuori dalla personalità di lui. In quanto tale la specie è il nuovo Dio. Feuerbach quindi non farebbe altro che sostituire il Dio trascendente della teologia con l'antropoteologia, ossia con una religione dell'umanità, ma quest'ultima blocca l'uomo al pari della vecchia religione.

assumere *figura di servo*, ma la distinzione del mondo dall'autocoscienza è solo una *distinzione apparente*. L'autocoscienza non distingue da sé *nulla di reale*. Il mondo è piuttosto solo una *distinzione* metafisica, una chimera del suo cervello eterico, e una sua *immaginazione*. L'autocoscienza, perciò, toglie la parvenza che esista qualcosa fuori di essa, parvenza che essa per un istante ha concesso, e non riconosce, nel suo "prodotto", alcun oggetto reale distinguendosi *realiter* da essa. Ma con questo movimento l'*autocoscienza* si produce come assoluta; infatti l'idealista *assoluto* è costretto, per essere idealista assoluto, a percorrere costantemente il *processo sofistico*: trasformare dapprima il mondo *fuori di lui* in un *essere apparente*, in una semplice trovata del suo cervello; dichiarare poi che questa *figura fantastica* è ciò che essa è, una semplice fantasia, per poter proclamare alla fine la propria esistenza unica, esclusiva, non più turbata neppure dalla parvenza di un mondo esterno»; (ivi, p. 184).

¹⁸¹ «Guarda come doveva finire Feuerbach! Ha combattuto contro tutte le categorie hegeliane come e quando ha potuto. Ma come le abbia combattute e vinte, risulta nei suoi continuatori. "Uniti!", grida M. Hess. Le opposizioni, aveva detto Hegel, devono superarsi in una unità più alta. "Sviluppo!", esclama M. Hess. Ma Hegel lo aveva detto prima di lui. "Viva Hegel!", grida Feuerbach nei suoi discepoli. Ma la filosofia [...] prima della sua morte pronuncia anche la sua professione di fede, e in essa dichiara fedeltà alle categorie religiose. Non lascia cadere la "speranza" [...] così essa spera e spera e spera, come Cristo. Essa "crede" [...] "crede" che "la contraddizione interna", il male, si "stancherà", e che la provvidenza magnificamente condurrà anche il male al bene, come Cristo. "Crede" che quelli che ora sono "separati, solitari, unici, senza poter né vivere, né morire, né risorgere" verranno "infine a risorgere come socialisti" (e devono "risorgere": non c'è niente da fare); dunque essa "crede" alla resurrezione, come Cristo. Imploriamo su Feuerbach e la sua filosofia la benedizione del suo Signore»; (ivi, pp. 318-319).

¹⁸² «Feuerbach ed Hegel, dice Bauer, differiscono soltanto nei particolari, su elementi marginali e non fondamentali. Entrambi rappresentano lo stesso stadio - lo stadio della sostanza -, entrambi vedono il soggetto come oggetto senza rendersene conto; entrambi partono dall'infinito e non dal finito e restano dipendenti dal loro punto di partenza. Che cosa ha fatto Feuerbach quando ha mutato la teologia in antropologia? Ha fatto esattamente ciò che fece Hegel quando elevò la teologia al rango di filosofia. Nell'antropologia la teologia è santificata, integrata e cancellata, proprio come va soggetta allo stesso processo nella filosofia di Hegel. L'antropologia è religione; la specie è una forza indipendente dall'uomo e conduce la propria vita fuori della personalità di lui. In che senso Feuerbach ed Hegel sono accomunati? Sono entrambi filosofi della sostanza, non sono cioè filosofi della piena autocoscienza»; (A. Gargano, *Bruno Bauer*, La Città del Sole, Napoli 2003. p. 52).

Inoltre, per Bauer, Feuerbach è un mistico perché approda a una religione dell'amore, che comporta lo scioglimento dell'individuo non nell'amore verso Dio, ma nell'amore verso il genere umano, l'altro da sé, inteso come essere sensibile, corporeo: si tratta in entrambi i casi di un perdersi di una individualità in un'alterità. In altri termini tale religione dell'amore è una nuova forma di misticismo materialistico, ma pur sempre misticismo.

Dunque per Bauer anche questa antropologia feuerbachiana è religione. Feuerbach, a suo giudizio, non era un ateo, privo di fede in Dio, ma piuttosto un teista nel senso più pieno del termine, non avendo operato una completa demitizzazione dell'elemento religioso.

Su questa critica si sofferma Tomasoni, il quale sostiene che «Bauer vede nel "genere umano" un "cielo peggiore" di quello tradizionale, "un carcere duro, impenetrabile" e nel suo teorico uno che "ha creato lo schiavo". "L'individuo deve assoggettarsi al genere, servirlo". Del resto Feuerbach stesso era uno schiavo, accecato dalla sua situazione, incapace di riconoscere l'essenza della religione. Egli rimaneva "religioso" e non si elevava "nella regione in cui la passione è messa a tacere, l'amore e l'odio, il fanatismo e l'entusiasmo sono respinti". Di fronte al permanere della dipendenza mediante la sostituzione della religione tradizionale con la sua "nuova religione", il rovesciamento di soggetto e predicato era un insignificante artificio»¹⁸³. Come emerge da questo passo, Bauer concorda con Stirner sul fatto che l'amore feuerbachiano dell'uomo per l'uomo rimanda esattamente all'amore del credente per il suo Dio. Al contrario, l'uomo vero è colui che, liberatosi di questo amore, basta a se stesso, non necessita di alcun *alter ego*, non deve realizzare la propria essenza, in quanto già perfetto e pienamente appagato. In Feuerbach l'essenza universale (in quanto unità di ragione, volontà e cuore) è un dover essere, un al di là, una meta che non può essere raggiunta da alcun individuo in nessun tempo. Dunque, come fa notare Bauer, sulla scia della critica di Stirner,

¹⁸³ F. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*, cit., pp. 363-364.

Feuerbach rimaneva all'interno di quell'idealismo astratto da lui sempre criticato, avendo posto una distanza incolmabile tra il genere umano e gli individui concreti. Il suo stesso presentarsi né come idealista, né come materialista, confermava, a giudizio di Bauer, la sua incoerenza e quell'incessante richiamo alla religione espressa emblematicamente dall'assoluto senso di dipendenza e di limitatezza, che lo portava ad oscillare continuamente dall'una all'altra posizione, senza trovare mai una piena soddisfazione. Da quanto detto finora emerge che, insieme a Stirner, Bauer riesce a mettere a nudo alcuni elementi di criticità presenti nell'itinerario feuerbachiano, ma nello stesso tempo stimola Feuerbach stesso a chiarire i nodi problematici della sua riduzione antropologica della religione.

8. Dal concetto di Genere all'appello alla Natura e al carattere di finitezza dell'individuo

La critica di Stirner, al pari di quella baueriana, mette bene in luce come Feuerbach abbia semplicemente ricondotto l'alienazione esistente tra uomo e Dio sul piano dei rapporti genere-individuo, senza riuscire a sbarazzarsi del dualismo peculiare all'esperienza religiosa. Neppure la dimensione della trascendenza è stata del tutto eliminata, perché trasferita dal soggetto Dio ai predicati umani, che conservano quella stessa sacralità che era un tempo propria dell'ente divino.

Dunque entrambi i critici avevano fatto emergere il carattere ambiguo dell'antropologia feuerbachiana e gli esiti religiosi cui essa perviene, inducendo Feuerbach stesso ad elaborare delle solide argomentazioni per rispondere alle accuse mossegli dai suoi avversari.

In questo contesto si rivela particolarmente significativa la stesura dell'*Essenza della religione*, uno scritto del '46, in cui la critica nei confronti del religioso vuole essere ancora più incisiva, risolvendo le contraddizioni alle quali aveva condotto l'impostazione antropocentrica.

Pertanto tale critica viene sviluppata attraverso un richiamo non più al genere umano, che era stato al centro dell'analisi condotta nell'*Essenza del Cristianesimo*, bensì alla Natura, quale essenza vera, autentica, ancora ingenua, della religione.

Resta quindi la critica alla religione cristiana, ma adesso non più nel senso dello smascheramento di una mistificazione, bensì nel senso di una nostalgica ricerca di una religione autentica, originaria¹⁸⁴, che abbia ad oggetto la Natura al di là di qualsiasi antropomorfismo.

Pertanto possiamo concordare con l'analisi svolta da Tomasoni il quale sostiene che «la rivalutazione della religione nella sua tendenza di fondo e nelle sue manifestazioni storiche è la prima e più evidente novità dell'*Essenza della religione*. Se nel *Bayle* e ancora nella seconda parte dell'*Essenza del Cristianesimo* la religione era combattuta come oscurantismo, come fanatismo contro ragione e contro natura, ora si riconosce che è un comportamento "necessario", una reazione naturale alla situazione innaturale in cui l'uomo si trova. Il sacrificio, prima addotto come prova lampante della negazione ascetica, monacale della natura, ora è fatto risalire al rapporto originario dell'uomo consumatore con la natura produttrice»¹⁸⁵.

Solo questa religione naturale realizzerebbe il rovesciamento dei rapporti di predicazione

¹⁸⁴ «Il metodo genetico-critico, inaugurato da Feuerbach nel *Leibniz* (1837), arriva qui al suo termine ultimo: l'essenza della religione è considerata non più soltanto nella formulazione originaria del cristianesimo, né nell'espressione "autentica" del paganesimo, bensì nelle manifestazioni e concezioni di vita di quei popoli, che meno sembrano aver subito le trasformazioni della storia e della civiltà. La questione delle origini travalica poi l'ambito della religione e finisce per abbracciare tutto l'uomo, anzi l'essenza stessa della vita e dell'intero mondo»; (Id., *Ludwig Feuerbach e la natura non umana*, cit., p. 90).

¹⁸⁵ Ivi, p. 136.

tanto auspicato da Feuerbach fin dai primi scritti: «nella religione cristiana è soggetto ciò che nella religione naturale è predicato, e viceversa; per la prima Dio è (=è natura), per la seconda “la natura è Dio”. La vera rivelazione del cristianesimo è dunque la religione naturale, dove esiste il giusto rapporto soggetto-predicato».¹⁸⁶

Si tratta quindi di adottare una prospettiva nuova nell’analisi della religione e dei meccanismi che la generano, che consenta un approccio più concreto al problema affrontato, eliminando quel residuo idealistico rappresentato dal genere umano, che come aveva fatto notare Stirner, è nient’altro che la maniera feuerbachiana di rendere lo spirito hegeliano.

Tale esigenza di concretezza trova una sua soddisfazione nel concetto stesso di Natura¹⁸⁷: essa è, a giudizio di Feuerbach, innanzitutto l’essenza stessa dell’uomo, ossia il suo corrispettivo sensibile e insieme il limite della ragione o dell’intelletto umano, in una parola la sua corporeità. In secondo luogo, la natura viene considerata come un’entità che non sente e non pensa, che non ha nulla di simile all’uomo, ma che è comunque il fondamento della sua esistenza. Nel pensiero di Feuerbach si sono affiancate queste due diverse concezioni, senza che nessuna di esse sia mai riuscita ad eliminare l’altra.

Dunque una natura intesa come la struttura originaria di ogni esistente, ma anche come il mondo esterno da cui ciascun uomo dipende, ossia l’acqua, la luce, l’aria, la terra e tutte le condizioni indispensabili all’esistenza umana.

In altri termini, la natura è concepita come concreto fondamento sia interno che esterno dell’uomo: nel primo caso essa è la naturalità dell’uomo, la sua corporeità, finitezza, sensibilità, passività e in questa prospettiva il riferimento ontologico principale resta ancora il

¹⁸⁶ L. Feuerbach, *L’Essenza della religione*, a cura di A. Marietti Solmi, cit., p. 139.

¹⁸⁷ Feuerbach tenta di giustificare il riconoscimento insufficiente del ruolo della natura proprio dell’*Essenza del Cristianesimo* e degli studi su Lutero, addebitandolo al fatto che il Cristianesimo stesso (di cui si parla negli scritti citati) che trascura la natura, fa astrazione da essa. Infatti il desiderare del cristiano è soprannaturalistico, perché fa della natura un semplice ostacolo che gli si oppone e, per ottenere ciò che vuole, la trasforma in un nulla ontologico (questa la spiegazione genetico-critica della dottrina della *creatio ex nihilo*).

genere umano (inteso come perfezione illimitata); nel secondo caso essa è il mondo esterno, adesso rivalutato, in contrapposizione al misconoscimento della natura attuato dall'idealismo e dal cristianesimo. D'altra parte, l'oggettivo, la realtà esterna di cui il soggetto ha bisogno per conservarsi, è presente originariamente a se stesso come corpo¹⁸⁸.

Come suggerisce A. Schmidt: «Feuerbach – [...] analogamente a Nietzsche – non esita a chiamare il corpo “il supremo *principium metaphysicum*, il mistero della creazione, [...] il fondamento del mondo”». ¹⁸⁹

Da quanto detto fino ad ora emerge che il correlato ontologico del concetto di natura è l'individuo, l'ente sensibile e corporeo, e non il genere umano (il cui correlato ontologico è invece l'universale, l'infinito in potenza).

Il Genere non è più la chiave di interpretazione del meccanismo dell'alienazione religiosa, descritto nell'*Essenza del Cristianesimo* come la proiezione da parte dell'uomo, al di fuori di sé, in un soggetto trascendente, delle sue perfezioni essenziali, che lo caratterizzano appunto in quanto genere umano.

Nell'*Essenza della religione* la figura di Dio non è più il risultato di una proiezione delle qualità migliori dell'uomo, bensì di una trasformazione delle figure originarie della credenza religiosa,

¹⁸⁸«L'espressione “l'io è corporeo” non significa altro che: l'io è non solo un *activum*, ma anche un *passivum*. Ed è falso derivare questa passività dell'io *immediatamente* dalla sua attività – come fa Fichte – oppure volerla rappresentare come attività. Al contrario, il *passivum* dell'io è l'*activum* dell'oggetto. Poiché anche l'oggetto è *attivo*, forma l'io; un dolore di cui l'io non deve vergognarsi, poiché l'oggetto fa parte esso stesso dell'essenza più intima dell'io. Anche perciò “il voler presentare tutte le determinazioni dell'io come sue pure autodeterminazioni, isolandole dagli oggetti”, è un atteggiamento estremamente “unilaterale e parziale” e, soprattutto, “completamente inattuabile” [...]; la “capacità dell'io, infatti, non riesce a provvedere a tutti i suoi bisogni; ha bisogno perciò, *nolens-volens*, di prendere a prestito i mezzi che gli mancano dal mondo oggettivo oppure dal proprio corpo”. Soggettività, corpo e mondo formano un'unità concreta [...] Attraverso il corpo l'io non è un io, ma un oggetto. Essere nel corpo significa essere nel mondo. [...] (il corpo) è il modo in cui il mondo originariamente si presenta come dato. In esso sono presenti *nello stesso tempo* soggetto e oggetto, io e mondo. [...] L'uomo percepisce il mondo sempre prendendo le mosse dalla prospettiva della sua corporeità.»; (A. Schmidt, *Il materialismo antropologico di Ludwig Feuerbach*, cit., pp. 129-131).

¹⁸⁹ Ivi, p. 122.

ossia gli enti naturali, intesi adesso come i primi oggetti della religione, in cui la natura viene personificata e adorata.

In altri termini il Dio cristiano è descritto nell'*Essenza della Religione* come il risultato di un processo di spiritualizzazione della divinità naturalistica: Dio non è altro che la natura stessa che si manifesta all'uomo come un ente divino.

Questa tesi, che è a fondamento dello scritto, viene dimostrata attraverso un esempio concreto, molto utile per coglierne il significato profondo: «ma che cos'è allora il dio del sale? È forse il dio la cui sfera, il cui esistere, la cui rivelazione, le cui virtù, le cui proprietà sono contenute nel sale? Esso non è altro che il sale, quel sale che per le sue proprietà e le sue virtù appare all'uomo come un ente divino, il che vuol dire benefico, splendido, prezioso e ammirevole. Omero chiama espressamente "divino" il sale. Come dunque il dio del sale è soltanto l'impronta e l'espressione della divinità o della natura divina del sale, così anche il dio del mondo o della natura in generale è soltanto l'impronta e l'espressione della divinità della natura»¹⁹⁰.

Le stesse proprietà della divinità, che ne *L'Essenza del Cristianesimo* erano ritenute originariamente proprietà del genere umano, sono ora attribuite alla Natura: essa viene adorata come l'ente onnipotente, eterno, incommensurabile, infinito, sovraumano, misterioso e incomprensibile.

Feuerbach attribuisce il motivo dell'alienazione religiosa proprio al rapporto uomo-natura.

Più precisamente, egli sostiene che la religione ha la sua matrice nel sentimento di dipendenza dell'individuo dalla natura¹⁹¹.

¹⁹⁰ L. Feuerbach, *Opere*, cit., p. 273.

¹⁹¹ «Il sentimento di dipendenza dell'uomo è il fondamento della religione; l'oggetto di questo sentimento di dipendenza, ciò da cui l'uomo dipende, e si sente dipendente, non è però altro, originariamente, che la natura. È la natura il primo, l'originario oggetto della religione, come è abbondantemente dimostrato dalla storia di tutte le religioni e di tutti i popoli»; (Id., *Essenza della religione*, a cura di C. Ascheri e C. Cesa, Laterza, Bari 1969, p. 39).

Feuerbach tende ad accentuare il carattere di concretezza di tale dipendenza: essa è un sentimento che non si presenta mai allo stato puro¹⁹², ma sempre come sentimento ben determinato, come paura della morte, come fame, come senso di malessere, in una parola come bisogno concreto, ossia il non poter essere dell'uomo senza natura.

Così la divinizzazione della natura esprime la divinizzazione di ciò che è oggetto di bisogno umano: «*l'Essenza della religione*, soprattutto nella prima redazione, rappresenta un tentativo per spiegare coerentemente sulla base del sensualismo l'oggettivazione religiosa. Gli era stato infatti chiesto: se la religione è una patologia, è "pazzia", come spiegarne l'origine, la durata nella storia? Qual era il principio di una pazzia così "necessaria"? Nell'opera egli risponde che alla base di un'oggettivazione fantastica c'è un rapporto reale, sensibile. Se nel bisogno l'uomo proietta fuori di sé i suoi desideri, è perché realmente esistono esseri al di fuori di lui, implicati nella sua struttura sensibile»¹⁹³.

In questa fase della riflessione feuerbachiana il bisogno non è più solo espressione di un limite, della precarietà dell'esistenza, ma esso ha in sé anche una carica rivoluzionaria, una tendenza a eliminare questo limite, a togliere questa dipendenza dalla natura¹⁹⁴. L'uomo è ancora concepito come ente dipendente, ma non è più in gioco l'inseparabilità del tu dall'io, bensì il rapporto dell'uomo con una natura autonoma, che lo ha generato, ma che spesso si mostra ostile nei suoi confronti.

¹⁹² «Qui il sentimento di dipendenza non pone in rapporto l'uomo con se stesso, ma l'uomo con la natura e il suo carattere concreto è ben espresso nella polemica che a questo riguardo Feuerbach conduce con Schleiermacher. Egli scrive: "il mio sentimento di dipendenza non è un sentimento teologico, schleiermacheriano, nebuloso, indeterminato, astratto. Il mio sentimento di dipendenza ha occhi e orecchie, mani e piedi; il mio sentimento di dipendenza è semplicemente l'uomo che si avverte, che si vede dipendente, in breve l'uomo che si sa dipendente da tutti i lati e in tutti i sensi. Ciò da cui l'uomo è, si avverte e si sa dipendente è però la natura, un oggetto dei sensi»; (U. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, cit., p. 151).

¹⁹³ F. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach e la natura non umana*, cit., pp. 144-145.

¹⁹⁴ «Fin dalla sua prima redazione la nuova opera è inquadrata in uno schema storiografico, che richiama quello hegeliano. Come in Hegel il concetto della religione si dispiegava concretamente nella storia, così per Feuerbach l'essenza della religione si dimostra nello sviluppo delle diverse credenze e culti. Per ambedue lo scopo ultimo è la "libertà dell'uomo dalla natura", ossia il rovesciamento dell'iniziale rapporto di dipendenza»; (ivi, p. 147).

A partire dall'*Essenza della religione* e come emerge in uno scritto di poco successivo, *Le lezioni sull'Essenza della religione*, Feuerbach si sente sempre più disposto ad accettare anche il carattere di finitezza dell'individuo: «l'uomo non vuole sapere tutto; egli vuole sapere solo quello per cui ha una particolare predilezione e inclinazione. Anche l'uomo dotato di un'universale sete di sapere, il che è un fatto raro, non vuole affatto sapere tutto indifferentemente; egli non vuole conoscere tutte le pietre come il minerologo di mestiere, o tutte le piante come il botanico; si contenta di alcune nozioni generali, che corrispondono al suo spirito universale. Allo stesso modo, l'uomo non vuole essere onnipotente; vuole solo poter fare ciò per cui avverte in sé un particolare impulso; egli non aspira a una perfezione assoluta, indeterminata, che si realizza solo in un dio o in un infinito al di là, ma ad una perfezione determinata, limitata, alla perfezione in un determinato campo. Vediamo perciò fermarsi non solo uomini singoli, quando hanno raggiunto un determinato punto di vista, un determinato grado di sviluppo e di perfezione delle loro disposizioni; osserviamo popoli interi che per millenni rimangono immobili allo stesso punto. [...] L'uomo ha [...] non solo un istinto a progredire, ma anche l'istinto a fermarsi, a considerare definitivo il punto di vista già acquisito, corrispondente alla determinatezza della sua essenza. [...] come l'uomo non ha un illimitato istinto al sapere e alla perfezione, così non ha un istinto di felicità illimitato, insaziabile, che non si può soddisfare con i beni di questo mondo».¹⁹⁵

Dunque, adesso Feuerbach guarda all'uomo senza più privilegiare la dimensione del Genere, ma considerandolo in primo luogo come individuo sensibile, dipendente dalla natura, finito, iscritto essenzialmente nello spazio e nel tempo e animato da una serie di bisogni in cui si esprime quella sua dipendenza dalla natura. Quest'ultima diviene così oggetto religioso, oggetto di adorazione: a partire da questo momento la natura non è più propriamente natura,

¹⁹⁵G. Cognetti, *Ricerca della felicità e religione in Ludwig Feuerbach*, cit., pp. 76-77.

ma svela il suo volto umano. Nello stesso tempo il Dio che l'uomo si è creato attraverso il riconoscimento della sua limitatezza e inferiorità nei confronti della natura, diventa poi a sua volta inferiore all'uomo, perché sottomesso ai suoi fini e ai suoi desideri. Infatti l'individuo di cui parla Feuerbach quanto al potere è limitato, finito, creatura di Dio, ma rispetto al suo volere, desiderare, è illimitato, infinito, è Dio.

Dunque pur avendo garantito uno spazio più adeguato alla realtà del finito, Feuerbach ricade ancora una volta nella sua precedente impostazione antropologica: egli si è aperto certamente alla dimensione della particolarità, alla limitatezza, singolarità, determinazione, ma senza per questo rinunciare all'universalità.

Risulta pertanto evidente che il distacco dal concetto di Genere si rivela, nell'ambito della riflessione feuerbachiana, assai difficile da compiersi e mai pienamente realizzato.

CAPITOLO III

Etica e religione antropologica

I. L'istinto di felicità fondamento comune a religione e morale

Il sentimento di dipendenza il cui oggetto è il Dio-natura, venerato dall'uomo solo per assicurarsi un completo dominio sulla realtà, fa emergere il fondamento nascosto della religione, ossia l'egoismo: l'uomo adora e nello stesso tempo teme la natura solo per amore verso se stesso e la sua vita¹⁹⁶.

Se non c'è egoismo non c'è neppure sentimento di dipendenza, infatti nell'oggetto dal quale l'uomo crede di dipendere si rende evidente solo il valore che egli attribuisce a se stesso e alla sua vita. Non a caso, a giudizio di Feuerbach, sebbene la divinità della natura costituisca il fondamento della religione, tuttavia è la divinità dell'uomo a rappresentarne la meta ultima. Ciò confermerebbe ulteriormente lo scopo pratico che è proprio della religione: essa non scaturisce semplicemente dalla forza rappresentativa della fantasia o del sentimento, bensì dall'impulso egoistico ad essere felici.

Nelle *Lezioni sull'Essenza della religione* Feuerbach chiarisce bene come tale impulso costituisca non solo il principio della religione, ma sia nello stesso tempo un principio

¹⁹⁶Nelle *Lezioni sull'Essenza della religione* Feuerbach sostiene che «solo l'attività benefica, non l'utilità, m'infonde i sentimenti della gratitudine, della venerazione, dell'amore, e solo questi sentimenti sono, secondo la loro natura e i loro effetti, religiosi. La natura in generale, come anche le piante e gli animali in particolare, sono venerati perché esplicano un'attività benefica, in termini religiosi o poetici, perché sono utili, in termini irreligiosi, volgari e prosaici, per la loro necessità, per il non poter esistere senza di essi, in termini filosofici. [...] Ma il motivo per cui sono venerati, il principio della loro divinità, quel che ne fa dei, è il loro rapporto all'uomo, la loro utilità, la loro attività benefica, è l'egoismo umano»; (ivi, p. 51).

universale, fondamento della stessa morale¹⁹⁷. Volere significa, infatti, voler essere felici: «l'affermazione secondo cui "io voglio" vuol dire "io non voglio soffrire, voglio essere felice", affermazione nella quale ho espresso nella maniera più breve e incisiva possibile l'inseparabilità di volere e felicità». ¹⁹⁸

Su questa stretta connessione tra volontà e impulso a essere felici Feuerbach ritorna nello scritto *Spiritualismo e Materialismo*, dove spiega come l'istinto di felicità sia il fondamento di ogni altro istinto, che si presenta all'inizio come anonimo e solo successivamente prende nome dall'oggetto in cui l'uomo ripone la sua felicità. Da ciò deriva che senza volere, che è sempre voler essere felici, l'uomo non avrebbe neppure coscienza di un mondo esterno, distinto da lui, infatti mentre «l'intelletto è l'essere o il potere che immette le cose dentro di me, il volere invece è il potere che traspone di nuovo fuori di me queste cose collocate nella mente»¹⁹⁹.

Il volere dunque non può essere concepito senza la materia di tale volere: «con l'*io voglio* è perciò inseparabilmente connesso il pronome interrogativo "*che cosa?*". [...] Ma che cosa voglio infine? Nient'altro che la fine di una contrarietà, di un male – dove non c'è male non c'è volontà – di una sofferenza – volere significa voler *non soffrire* – nient'altro che il non essere del mio non essere – poiché solo il benessere è essere, vero essere. [...] Il mio volere non è altro che il mio essere in quanto si oppone e reagisce a quel che mi opprime e addolora, a quel che vuole rendermi infelice, gettarmi a terra, annientarmi»²⁰⁰.

¹⁹⁷ In una nota alla quinta lezione sull'*Essenza della religione* Feuerbach sostiene che la morale, pur trovandosi in opposizione alla religione, non solo si connette, ma si fonda effettivamente sulla religione. Ancor prima di questo scritto del 1848, già nelle *Conclusioni* all'*Essenza del Cristianesimo*, Feuerbach dichiara: «i rapporti del bambino con i genitori, del coniuge col coniuge, del fratello col fratello, dell'amico coll'amico e, in genere, dell'uomo con l'uomo, in breve, i rapporti *morali*, sono di per sé, *veramente, rapporti religiosi*. La vita è in generale, nei suoi rapporti *essenziali, sostanziali, di natura assolutamente divina*»; (L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, cit., p. 282).

¹⁹⁸ Id., *Etica e felicità*, a cura di F. Andolfi, Guerini e Associati, Milano 1992, p. 14.

¹⁹⁹ Id., *Spiritualismo e materialismo*, cit., p. 65.

²⁰⁰ Ivi, p. 66.

In questo modo Feuerbach riprende una questione tipica dell'etica classica, ossia il problema della vera felicità, intesa come unità di volontà e impulso a essere felici, diversamente dai filosofi speculativi tedeschi che hanno concepito il volere come distinto, indipendente, dall'istinto di felicità²⁰¹.

Feuerbach elabora una precisa definizione di felicità, con evidenti richiami all'aristotelismo: essa «non è altro che la condizione sana, normale di un essere, la condizione del trovarsi o dello star bene, *quella* condizione in cui un essere può appagare e appaga effettivamente, senza alcun impedimento, i bisogni o impulsi appartenenti alla sua essenza, ovvero alla sua vita individuale, caratteristica. Quando un essere non può soddisfare un impulso, qualsivoglia esso sia, purché si tratti di un impulso che individua e contraddistingue la sua essenza, esso è insoddisfatto, di malumore, triste, infelice».²⁰²

Da questa definizione deriva che la felicità è un impulso che aspira alla libertà, ma non ad una libertà illimitata, bensì alla liberazione dai mali specifici di questa vita che costituiscono degli ostacoli al suo appagamento. Essa quindi è strettamente connessa alla sensibilità, alla corporeità, alla vita: «*"Il nostro corpo giudica"*, si dice in maniera singolare nell'autobiografia di un oscuro predicatore evangelico del XVIII secolo, "la mia milza e la paura che deriva dalla sua occlusione, mi fa incontrare mali dove non ce ne sono e me li fa sembrare più grandi di quanto siano ... *la milza malata è il più rigido moralista della terra* ... poiché i disturbi della milza si accompagnano comunemente ad una coscienza scrupolosa (*conscientia scrupolosa*)".

²⁰¹Feuerbach si sta riferendo nello specifico a quei filosofi che si pongono sulla scia di Kant ed Hegel, che fanno del volere un volere astratto, una pura realtà di pensiero: «con Kant essi hanno sì estromesso - del resto solo apparentemente - la teologia, o la metafisica in generale, dalla cosiddetta ragione teoretica, ma l'hanno trasposta in compenso nella volontà, riducendo così la volontà a un'essenza o facoltà metafisica, a una cosa in sé, a un *noumenon*; hanno identificato il volere, l'opposto del pensiero - poiché anche quando il volere realizza dei pensieri, esso vuole proprio il contrario del puro pensiero, che i pensieri cioè siano reali, sensibili, e non puramente pensati - l'opposto del pensiero dunque, lo ripeto, col pensiero, e per giunta - come in Hegel che porta a compimento la filosofia speculativa - con un pensiero che si presume non presupponga nulla, che fa astrazione da tutto, "assoluto", cioè privo d'oggetto, anzi con l'Assoluto stesso, "con l'infinità senza limiti, con l'astrazione o l'universalità assoluta"»; (Id., *Etica e felicità*, cit., pp. 15-16).

²⁰² Ivi, p. 12.

Quante azioni, che noi attribuiamo alla cattiva volontà, al *dolus*, e che effettivamente hanno questo come causa prossima, derivano originariamente solo da una *culpa*, di cui ci siamo resi colpevoli “per mancanza di riflessione” circa il nesso del fisico col morale, o spesso anche per un’ignoranza invincibile, almeno dal punto di vista dell’individuo e dell’umanità, delle leggi o semplicemente delle particolarità del nostro organismo»²⁰³.

È evidente in questi passi il richiamo al concetto schopenhaueriano di volontà e al suo stretto legame con il corpo, la cui esperienza rappresenta l’esclusiva via d’accesso alla volontà di vivere. Tuttavia la volontà di Schopenhauer è una volontà che vuole il nulla, che mai soddisfatta distrugge ogni oggetto. Al contrario, per Feuerbach proprio l’oggetto svolge un ruolo preminente e il fatto che la volontà voglia qualcosa rappresenta la sua vera forza. Questo qualcosa è l’appagamento della propria potenzialità che solo la felicità le può offrire. Una felicità intesa né come desiderio sempre insoddisfatto né come appagamento di desideri oltre natura.

Inoltre l’impulso ad essere felici, in virtù del suo legame col corpo, può anche essere negato, offeso, menomato, ma non per questo perde il suo carattere più proprio: «non vi è nulla di più unilaterale, di più falso anzi, che se per istinto di felicità s’intende soltanto l’istinto di felicità soddisfatto. [...] Quale caricatura raffiguro a me e agli altri, se delineo l’immagine dell’istinto di felicità tenendo conto soltanto della testa allegra, che si erge su un ventre pieno, e non anche della testa triste, raccapricciante, che si erge su uno stomaco *vuoto!*»²⁰⁴.

Per Feuerbach una simile caricatura dell’istinto di felicità, non può spiegare i fenomeni della vita e dell’essenza umana, ma comporta necessariamente il riferimento a potenze immaginarie, fantastiche, a poteri sovrasensibili.

²⁰³ Id., *Spiritualismo e materialismo*, cit., pp. 112-113.

²⁰⁴ Id., *Etica e felicità*, cit., pp. 19-20.

Pertanto nella *Teogonia* egli si sofferma sul modo in cui il desiderio di felicità, completamente appagato, sta a fondamento della nascita degli dei²⁰⁵. Solo ciò che rende l'uomo felice al massimo grado sarà il suo Dio, anzi essere felice al massimo grado significa proprio essere Dio.²⁰⁶

Un Dio è infatti l'istinto di felicità dell'uomo soddisfatto nella fantasia.

Il problema è che la religione soddisfa tale istinto solo nell'immaginazione e pertanto risulta inevitabile che l'uomo cerchi di appagarlo prescindendo da essa, ossia impiegando mezzi diversi da quelli religiosi. La religione infatti, per sottomettere la natura agli scopi e ai desideri umani, fa ricorso a mezzi soprannaturali, che le consentono di trasformare immediatamente i desideri dell'individuo in realtà, i prodotti della natura in doni di uno o più esseri personali simili all'uomo²⁰⁷. Intesa in questo senso, la religione rappresenta l'infanzia dell'umanità: essa

²⁰⁵ Anche nelle *Lezioni sull'Essenza della Religione* Feuerbach analizza i motivi che inducono l'uomo a creare un Dio in grado di soddisfare tutti i suoi desideri: «l'operare dell'uomo sfugge al suo controllo. Fra il desiderio e la sua realizzazione, lo scopo e la sua esecuzione c'è un abisso di difficoltà, di possibilità che sono in grado di vanificare il suo scopo. Per quanto il mio piano di battaglia possa essere eccellente, eventi di ogni genere, naturali e umani, un acquazzone, la frattura di una gamba, il casuale ritardo di un corpo ausiliario e casi del genere possono vanificarlo. Allora l'uomo colma con la fantasia quest'abisso tra lo scopo e la sua esecuzione, fra il desiderio e la realtà, con un essere dalla cui volontà egli crede dipendano tutte queste circostanze, il cui favore quindi ha bisogno di ottenere solo per avere l'immaginaria sicurezza della riuscita dei suoi progetti, della soddisfazione dei suoi desideri. L'uomo non è padrone della sua vita, o almeno non lo è incondizionatamente; una qualsiasi causa interna o esterna, si tratti pure soltanto della rottura di una piccola vena nella mia testa, può all'improvviso spezzare la mia vita, può separarmi, a mia insaputa e senza il mio consenso, da moglie e figli, amici e parenti. Ma l'uomo desidera vivere; la vita è anzi la totalità di tutti i beni! Egli trasforma allora involontariamente questo desiderio, in virtù del suo istinto di conservazione, del suo amore per la vita, in un essere che lo può soddisfare, in un essere che ha occhi come l'uomo per vedere le sue lacrime e orecchie come l'uomo per udire i suoi lamenti; la natura infatti non può esaudire questo desiderio perché, com'è in realtà, non è un essere personale, non ha cuore ed è cieca e sorda ai desideri e ai lamenti dell'uomo»; (G. Cognetti, *Ricerca della felicità e religione in Ludwig Feuerbach*, cit., pp. 63-64).

²⁰⁶ «Quando prima ho detto che l'uomo vuole essere dio, ciò equivale a dire che l'uomo vuole essere felice, o meglio, che egli vuole essere felice al massimo grado [...] infatti essere un dio significa propriamente essere un ente felice al massimo grado»; (L. Feuerbach, *Teogonia*, a cura di A. Cardillo, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 75).

²⁰⁷ «Poiché l'individuo si costituisce naturalmente come "un essere che desidera ma che non può immediatamente ciò che desidera", egli genera in sé e da sé "l'idea di un essere che faccia senza difficoltà, senza dipendenza, senza indugio, ciò che desidera e vuole". Gli dei infatti, *per definizione*, sono le entità in cui potere e volere coincidono. Questa unità di volere e potere è la più alta aspirazione dell'uomo, per cui il presupposto fondamentale della fede in un dio è "il desiderio inconsapevole di essere a propria volta un dio". Tuttavia, poiché "a questo desiderio dell'uomo contraddice la sua natura reale ed empirica ed il suo essere, così, ciò che egli stesso desidera essere diventa un ente solo ideale, immaginato, creduto – un ente che è non-uomo, ma solo perché l'esperienza ha imposto all'essere umano, contro la sua volontà, la dolorosa coscienza di essere non-dio". Non è, infatti, estranea all'uomo la consapevolezza dei limiti impostigli dalla sua costituzione sensibile, poiché, se così non fosse, se egli avvertisse in sé le condizioni per la propria potenza e infinità, non avrebbe ragione di

non è che la prima e ancora rozza forma di cultura dell'essere umano, disorientato, abbandonato a se stesso, che non può salvarsi se non con le preghiere e i sacrifici che le accompagnano.

A tal proposito così si esprime Feuerbach nelle *Lezioni sull'Essenza della religione*: «nella religione l'uomo è un bambino. Il bambino non è in grado di soddisfare i suoi desideri da solo, con la propria attività, e si rivolge con preghiere agli esseri da cui si sente e si sa dipendente, ai genitori, per ottenere da loro quel che desidera. La religione ha la sua origine, la sua vera posizione e significato solo nel periodo infantile dell'umanità, ma il periodo della fanciullezza è anche il periodo dell'ignoranza, dell'inesperienza, dell'incultura. [...] La religione sorge dunque solo nella notte dell'ignoranza, del bisogno, della mancanza di mezzi, dell'incultura, in condizioni in cui per l'appunto l'immaginazione domina tutte le altre facoltà, e l'uomo vive tra le rappresentazioni più fantastiche e i sentimenti più esaltati; essa però scaturisce nel contempo dal bisogno umano di luce, di cultura, dal bisogno quanto meno di raggiungere gli scopi di quest'ultima».²⁰⁸

La cultura infatti non è onnipotente come la fede o immaginazione religiosa; essa domina la natura con mezzi tratti dalla natura stessa, arrivando ad eliminare o comunque ad attenuare, con tali mezzi naturali, molti mali dai quali l'uomo un tempo voleva liberarsi, senza riuscirci, attraverso l'impiego di mezzi religiosi.

Feuerbach mostra una sempre maggiore attenzione allo studio della religione dei primitivi, al problema della civilizzazione e in particolare alla distinzione tra visione scientifica e visione teologica della realtà, a partire dal biennio 1843-45.

produrre la rappresentazione degli dei; anzi, questa prende corpo e forza, soltanto in virtù di tale originaria consapevolezza (per quanto inconscia, o se si vuole, rimossa). Dagli dei dell'uomo – cioè, dagli dei venerati ed invocati da una società o da un individuo – è possibile, così, risalire ai suoi desideri, e, da essi, alla sua inconscia consapevolezza del proprio statuto di essere naturale, finito e mortale»; (A. Cardillo, *Desiderio e Destino. Uomini, dei ed eroi nella Teogonia di Ludwig Feuerbach*, Guida, Napoli 2010, p. 79).

²⁰⁸ G. Cognetti, *Ricerca della felicità e religione*, cit., pp. 69-70.

In realtà già nel *Bayle* egli si era occupato dei rapporti tra scienza e teologia, sostenendo una distinzione netta tra queste due dimensioni dello spirito: «ma *perché* mai lo spirito della teologia è uno spirito opposto alla filosofia e alla scienza? [...] Qual è il *principio supremo* della differenza tra teologia e scienza? Questo: il fondamento della teologia è il miracolo, il fondamento della filosofia *la natura della cosa, la ragione*, madre della regolarità e della necessità, il *principio della scienza*; ciò mentre il fondamento della teologia è la *volontà*, l'*asylum ignorantiae*, in breve il principio dell'arbitrio contrapposto a quello della scienza»²⁰⁹. Nell'*Essenza della religione* Feuerbach tornerà sul problema della scienza naturale nei suoi rapporti con la teologia,²¹⁰ rimarcando ancora una volta la differenza tra le due, dal momento che la scienza vuole fondarsi sui fatti e procedere secondo ipotesi accuratamente controllate e verificabili, ma spesso è intralciata nel suo cammino dalla credenza che il fine della natura sia l'uomo, il quale può ricorrere all'intervento di forze sovranaturali.

Nelle *Lezioni sull'Essenza della religione* Feuerbach sostiene che «ancora oggi i cristiani pregano per la pioggia, nei casi di ostinata siccità, e per il sole, nei casi di pioggia incessante; essi credono dunque, anche se lo negano in teoria, che la volontà di Dio, da cui pensano che tutto dipenda, possa essere persuasa dalla preghiera dell'uomo a dare il bello e il cattivo tempo, e *contro* il corso naturale delle cose; giacché se credessero che la pioggia ed il sole fanno la loro comparsa solo quando lo decide la natura, non pregherebbero - la preghiera sarebbe un'assurdità -, no, essi credono di poter dominare la natura con la preghiera, di

²⁰⁹ L. Feuerbach, *Pierre Bayle. Un contributo alla storia della filosofia e dell'umanità*, cit., p. 82.

²¹⁰ Si tratta di un aspetto dell'analisi svolta ne *L'Essenza della religione* sul quale si sofferma Tomasoni, sostenendo che tale scritto presenta una serie di «riflessioni epistemologiche sulle indagini scientifiche, che in quel momento si stavano realizzando e di cui l'autore era informato. Se spesso i modelli richiamati sono ancora confusi, in parte prescientifici, il rigore critico di analisi gli permette di mantenersi indipendente e di fornire un contributo originale per quanto riguarda la filosofia della scienza, della storia e della cultura. In questo senso il significato dell'*Essenza della religione* si restringe, ma si precisa: non è l'opera che contiene un po' di tutto grazie all'intuizione onnicomprensiva del filosofo, ma è un contributo critico rispetto ai nuovi dati e problemi di carattere etnologico, storico e scientifico»; (F. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach e la natura non umana*, cit., pp. 129-130).

poterla assoggettare ai desideri e ai bisogni dell'uomo. Proprio per questo l'uomo, almeno l'uomo abituato alle rappresentazioni religiose, considera *sconfortante* e *quindi* falsa una dottrina che comprende la natura attraverso la natura medesima, che non fa dipendere il mondo o la natura dalla volontà di un dio, di un essere simile all'uomo e benevolmente disposto verso di lui; [...] sicché questa dottrina viene considerata come falsa solo perché non offre consolazione, non è comoda né gradevole, e non lusinga l'egoismo umano quanto la dottrina opposta, che fa derivare la natura da un essere che ne prescrive il corso secondo le preghiere e i desideri dell'uomo». ²¹¹

A differenza della religione, la cultura è consapevole dell'impossibilità di determinare gli eventi impiegando mezzi soprannaturali e di eliminare i limiti che sono fondati nell'essenza dell'uomo, anzi essa insegna che quei limiti spesso non devono essere giudicati tali: per fare un esempio, non è certo un limite dell'uomo il fatto che egli sia vincolato allo spazio e al tempo, che il suo corpo lo leghi alla terra.

La cultura rappresenterebbe in questo senso l'appagamento di desideri fondati nella natura umana, nonché l'istinto di felicità dell'uomo soddisfatto nella realtà.

Dunque per quanto religione e cultura si contraddicano, quest'ultima può essere definita come la religione vera, matura, perfetta: «solo colui che è *veramente* colto è veramente *religioso*». ²¹²

²¹¹ G. Cognetti, *Ricerca della felicità e religione in Ludwig Feuerbach*, cit., p. 65.

²¹² Ivi, p. 72.

2. Il nesso felicità-corporeità: l'alimentazione espressione della cultura e dell'essenza dell'uomo

Già nelle *Conclusioni* a *L'Essenza del Cristianesimo* Feuerbach aveva affermato che «*mangiare e bere* sono [...] effettivamente in sé e per sé *atti religiosi*»²¹³ e ne *La questione dell'immortalità dal punto di vista dell'antropologia* aveva individuato nell'alimentazione «la prima condizione del modo di pensare e dello sviluppo umani»²¹⁴. Egli torna su questo tema in maniera più articolata in un breve scritto del 1862, *Il segreto del sacrificio ovvero l'uomo è ciò che mangia* in cui si rivolge al cibo come espressione dell'unione immediata uomo-natura e come portatore di significati non solo culturali e religiosi ma anche politici. Feuerbach insiste sulla necessità di risolvere gli urgenti problemi dell'epoca, individuandone la causa nelle condizioni materiali del popolo, e invita a non accontentarsi di una cultura meramente speculativa. Egli è convinto che esista un legame assai stretto tra la scorretta alimentazione e la crisi imperante, che ha portato al fallimento dei moti rivoluzionari del '48. Dunque gli anni tra il 1845 e il 1848 sono segnati da un interesse vivace, seppur momentaneo, per le questioni sociali che sfociarono nella Rivoluzione di marzo.

Feuerbach stesso viene travolto dagli eventi della grande depressione del 1847-48 che ebbero quale immediata conseguenza il tracollo finanziario della fabbrica di porcellana di Bruckberg: ciò significò la progressiva perdita dell'intero patrimonio ereditato dalla moglie. Quando scoppia la rivoluzione, trasferitosi a Francoforte, egli si lascia coinvolgere attivamente nella vita politica della città, accettando la candidatura per l'elezione al parlamento, prendendo parte al congresso dei democratici e partecipando in prima persona alle discussioni politiche.

²¹³ L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, cit., p. 287.

²¹⁴ Id., *L'Immortalità*, a cura di M. Vanzulli, Mimesis, Milano 2000, pp. 122-123.

In quegli stessi anni viene richiamato ad Heidelberg perché si recasse lì a insegnare e vi tenne un corso di circa un trimestre davanti a una platea mista di intellettuali, studenti e operai. Feuerbach, in quel contesto di crisi e fermenti politici, sente il bisogno di ricercare un contatto con il popolo del quale apprezza in particolare la sete di conoscenza. Le sue lezioni finiscono per esercitare una profonda influenza sui letterati, artisti e scienziati di quel periodo, tra cui Gottfried Keller e Jakob Moleschott. In particolare gli anni successivi alla rivoluzione, segnati dalla repressione, furono caratterizzati da uno stretto rapporto con gli scienziati naturalisti e materialisti dell'epoca grazie alla profonda amicizia di Feuerbach con il fisiologo olandese Moleschott. Feuerbach scrisse un'interessante recensione al suo libro *Dottrina degli alimenti*. Per il popolo, in cui sono gettate le basi di quelle tesi che saranno poi sviluppate nel suo articolo *L'uomo è ciò che mangia*. L'idea di fondo che egli sosterrà in questi anni è che per risolvere la crisi culturale, politica e sociale dilagante occorreva riconoscerne la vera causa nella fame e nella denutrizione e agire nel senso di un miglioramento delle condizioni alimentari dell'intera popolazione. A tal proposito Feuerbach raccomandava la lettura del testo di Moleschott «come un libro che soddisfa tutte le condizioni necessarie per una alimentazione sia corporea, sia spirituale, sana e adeguata al suo concetto»²¹⁵. Si trattava infatti, a suo giudizio, di uno scritto rivoluzionario, non solo sotto il profilo etico-politico ma anche filosofico, che portava a compimento le riflessioni contenute nei *Principi della filosofia dell'avvenire* e trovava una soluzione ai principali problemi posti nel corso dell'intera storia della filosofia. In primo luogo la questione del rapporto tra corpo e anima: il legame va ricercato nell'alimentazione; in secondo luogo il problema dell'essere: esso fa tutt'uno con il mangiare; in terzo luogo il problema del cominciamento della filosofia: l'alimentazione è non solo principio dell'essere ma anche del conoscere. In altri termini, nello scritto di Moleschott

²¹⁵ Id., *L'uomo è ciò che mangia*, a cura di F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia 2015, p. 52.

trova espressione l'idea di fondo sviluppata nei *Principi* secondo la quale bisogna prendere le mosse dai sensi, dalla materia, dalla corporeità e dai bisogni a essa connessi per comprendere il senso della riforma preannunciata da Feuerbach: «l'antico mondo faceva scaturire la materia dallo spirito, il nuovo lo spirito dalla materia. L'antico ordinamento del mondo era fantastico e capovolto, il nuovo è secondo natura e, proprio per questo, secondo ragione. L'antica filosofia cominciava con il pensiero, essa "sapeva accontentare soltanto gli spiriti e lasciava gli uomini senza pane", la nuova comincia con il mangiare e bere»²¹⁶. La filosofia dell'avvenire coincide infatti con l'umanesimo naturalistico di Feuerbach che guarda all'uomo in carne e ossa e considera reale solo ciò che è sensibile. Il vero concetto dell'esistenza deriva esclusivamente dalla sensibilità: solamente ciò che è piacevole o doloroso modifica lo stato dell'uomo e mostra che qualcosa esiste o manca. Passione, amore, fame, sono da questo punto di vista la prova ontologica dell'esistenza di qualcosa. Feuerbach infatti sostiene che il mondo del pensiero e dello spirito non può più essere considerato la fonte primaria delle cose; tuttavia è pur sempre necessario che ad esso sia garantito un margine sufficientemente ampio di sussistenza. Dunque l'antropologia si configura come un tentativo di radicare la spiritualità nella stessa naturalità dell'uomo, senza tuttavia ridurla a quest'ultima, e anzi, conferendo alla corporeità e alla sensibilità dell'individuo un ruolo preminente. In altre parole, l'intento feuerbachiano non consiste certamente in una riduzione dello spirito alla natura, ma al contrario, in una spiritualizzazione del corpo capace di riconoscerne la specifica dignità e umanità. Pertanto proprio nell'uomo e nei suoi bisogni fisiologici trova la sua soluzione concreta la difficoltà di armonizzare, nell'ambito della sensibilità, essere e pensiero, concretezza e universalità: «mangiare e bere mantiene congiunti corpo e anima [...] l'alimentazione è l'identità di spirito e natura; dove non c'è grasso, non c'è carne, ma dove

²¹⁶ Ivi, p. 40.

non c'è grasso non c'è neppure cervello, neppure spirito, e il grasso viene soltanto dall'alimentazione»²¹⁷. Proprio in virtù di questo stretto legame tra il cibo e il pensiero Feuerbach arriverà a sostenere che se si vogliono porre le basi per una vera rivoluzione occorre partire da una riforma del nostro stile alimentare: «se volete migliorare il popolo, dategli, invece di declamazioni contro il peccato, cibi migliori»²¹⁸. Solo il cibo infatti è in grado di infondere quell'attivismo, quell'energia vitale che invece la teologia ostacola, inculcando l'idea dell'uomo come un ente incorporeo, separato dalla natura, indipendente, pago nel suo distacco dal mondo e dagli altri uomini. Nella realtà invece le cose stanno diversamente: la vita è continuo ricambio di materia tra noi e la realtà esterna, è un continuo consumare che, se ostacolato, comporta la progressiva estinzione della vita stessa. Pertanto, anziché affidarsi ai precetti e ai miracoli della dogmatica cristiana, per i quali l'essenza dell'uomo è indipendente dal mangiare e bere, occorre volgere uno sguardo ai risultati delle scienze naturali che hanno posto in primo piano il corpo e i suoi bisogni nel loro legame indissolubile con il mondo esterno²¹⁹. La scienza moderna si fonda sull'idea che l'alimentazione è il segno caratteristico dell'uomo, nonché espressione dell'identità di essenza umana e divina: «gli dei sono ciò che è l'uomo, perciò mangiano ciò che mangia l'uomo, "siedono al nostro banchetto e mangiano con noi, come noi altri". Stessa essenza, stessi cibi e viceversa»²²⁰. Un dio che mangia rivela la sua vera natura, il suo essere un dio umano, per l'uomo, un essere senziente.

²¹⁷ Ivi, pp. 37-38.

²¹⁸ Ivi, p. 50.

²¹⁹ «Come può accordarsi però questa visione dell'uomo con la concezione cristiana dell'uomo e del mondo? Infatti qual è il nocciolo essenziale della dottrina cristiana o, almeno, dogmatico-cristiana? È "che noi potremmo esistere soltanto con Dio, anche se non esistessero né spazio, né materia, giacché la nostra essenza non include in sé il concetto dell'esistenza delle cose esterne", che l'uomo è immagine di Dio, ossia dell'ente che sussiste soltanto in sé e da sé, cioè soltanto nel pensiero e attraverso il pensiero, e non ha bisogno per esistere né del mondo, né della natura, né della materia, che quindi l'uomo esiste anche quando il suo corpo e il mondo in generale si dissolvono. E, nondimeno, i nostri governi, pur essendo "buoni cristiani" tollerano nello stato cristiano le scienze naturali, in particolare la scienza più radicale, corrosiva e distruttiva di tutte, la chimica, che da tempo ha dissolto nella sua acquaforte i misteri della concezione cristiana del mondo? Che mostruosa contraddizione!»; (ivi, pp. 37-38).

²²⁰ Ivi, p. 60.

Tuttavia Feuerbach, rifacendosi ad Omero che designava gli uomini e gli dei in base a ciò di cui si cibavano²²¹, precisa che ai primi appartiene il bisogno di cibo, ai secondi solo il godimento dello stesso. Tuttavia entrambi sono accomunati dal piacere del cibo e in particolare dall'apprezzare il vino, designato come la bevanda più nobile che allieta dei e uomini. Il cibo e le bevande diventano mezzo di riconciliazione degli uomini tra loro e con le divinità, superando ogni distanza spazio-temporale. A tal proposito Feuerbach fa riferimento oltre che al vino, anche al sale, «simbolo di amicizia, di fedeltà, come pure di un patto»²²². La comunione resa possibile dagli alimenti presuppone e ha come conseguenza una comunione nell'essenza tra coloro che prendono parte al banchetto. In tal modo il cibo, la materia, diventa l'emblema dell'essenza propria dell'uomo ossia l'unità di io e tu, di umano e divino, di individuale e universale.

L'atto fisico del mangiare è espressione della cultura di un popolo, elemento di differenziazione tra civiltà e barbarie: «non è forse per noi oggetto di ribrezzo e disgusto chi mangia qualcosa di rivoltante e disgustoso? Gli ebrei non venivano derisi e odiati dai pagani anche perché disdegnavano i cibi che questi amavano? Per questo motivo Rutilio non li chiama forse: "humanis animal dissociale cibus [animale inconciliabile con i cibi umani]?"»²²³. Se dunque l'uomo è ciò che mangia, allora chi disdegna ciò di cui l'uomo si nutre non ne condivide la natura più profonda: la diversità di essenza è solo diversità di alimentazione.

²²¹ «Così nell'*Iliade* Omero chiama una tribù nomade degli Sciiti, quella degli Ippemologi, i glattofagi, ossia i consumatori di latte, benché già il nome "ippemologo" significhi mungitore di cavalli, quindi consumatore di latte di cavallo; similmente nell'*Odissea* egli chiama lotofagi un popolo al quale Odisseo nelle sue peregrinazioni è giunto. Sempre qui parla di uomini che "non hanno notizia del mare e non consumano cibi salati" e per bollare la rozzezza disumana e sovraumana del ciclope Polifemo lo descrive come un mangiatore di uomini chiamandolo esplicitamente cannibale, antropofago. [...] Nell'*Iliade* si dice esplicitamente "Gli dei non mangiano pane, né bevono ardente vino perciò non hanno sangue e sono detti immortali". Essi mangiano ambrosia; l'ambrosia però significa, secondo gli antichi, cibo immortale, secondo i moderni è un sostantivo e significa semplicemente immortalità. Dio è ciò che mangia; mangia ambrosia, ossia appunto immortalità o cibo immortale, quindi è un immortale, un Dio; l'uomo invece mangia pane, mangia frutti della terra, quindi qualcosa di terreno, non ambrosia, qualcosa di mortale, dunque è un uomo, un mortale»; (ivi, pp. 55-56).

²²² Ivi, p. 69.

²²³ Ivi, p. 78.

L'essenza dell'uomo consiste anche nel fatto che egli sia autocosciente, ossia abbia a oggetto se stesso, oltre che la realtà esterna. A tal proposito l'uomo si ciba anche di sé, della sua propria carne, o meglio di ciò che diventa, attraverso la digestione, carne e sangue umano. Feuerbach fa l'esempio dell'assunzione da parte del bambino del latte materno, che non è altro che «sangue umano in forma mediata, a sé stante, quindi un fluido, ma un fluido identico all'essenza della madre e alla nostra propria essenza, infatti noi stessi siamo appunto in questo periodo ancora, per così dire, essenze fluide, liquide, non solide, salde, ossute. [...] Il bimbo consuma la sua propria madre succhiando al suo petto: egli nel latte assume in sé il sangue, l'essenza della madre [...] egli è ciò che mangia e mangia ciò che è, è quindi antropofago. Tuttavia questa antropofagia, questa unione tra bimbo e madre, fra soggetto e oggetto, fra godimento e oggetto del godimento non viene eliminata quando l'uomo passa dal consumo del latte materno al cibo vegetale e animale, piuttosto essa corrisponde ora all'organismo mutato e sviluppato, è un'assunzione critica, capace di distinguere solido e fluido, cibo e bevanda, prima uniti nel latte, un'assunzione mediata e complicata dal lavoro delle mani e dei denti»²²⁴.

Il cibo ha un significato oltre che corporeo anche spirituale, dal momento che l'uomo lo assume non solo nello stomaco, ma anche nella testa. Infatti l'alimentazione sta a fondamento della sapienza e della virtù umana: ciò che l'uomo fa è il risultato del cibo da lui ingerito, per cui una cattiva alimentazione non è in grado di infondere nel popolo l'energia necessaria ad attuare una vera rivoluzione. Feuerbach dopo aver criticato la dieta a base di patate che ha condannato il popolo tedesco a soccombere, arriva a individuare una sostanza alimentare garante di un futuro migliore, punto di partenza per un graduale e solido atto di rinnovamento: «è la legumina. Essa è caratterizzata dalla sua ricchezza di fosforo e il cervello, come già

²²⁴ Ivi, pp. 83-84.

sappiamo non può sussistere senza grassi contenenti fosforo. Inoltre essa è un corpo albuminoide e tale da superare nettamente non soltanto il contenuto glutinoso del pane, ma anche la fibrina contenuta nella carne»²²⁵. Emerge in questo modo la valenza pratica dell'affermazione feuerbachiana "l'uomo è ciò che mangia", che significa anche appello a un cambiamento effettivo che può essere realizzato in questa vita, anziché posposto in una dimensione ultraterrena.

3. Le contraddizioni insite nell'istinto di felicità

L'istinto di felicità è nient'altro che l'amore per la vita terrena e per tutto quanto ad essa appartiene, compreso il mangiare, che per Feuerbach fa tutt'uno col vivere²²⁶.

Vita e felicità sono la medesima cosa e «soltanto ciò che è assolutamente incompatibile con la vita, e sta in rapporto di pura e semplice contraddizione con essa, sta in un simile rapporto anche con l'istinto di felicità».²²⁷

Pertanto tutto ciò che fa parte dell'esistenza umana, persino il dolore, il male, il bisogno, la *miseria*, esistono solo perché si dà un impulso a essere felici²²⁸.

Esso è talmente innato nell'uomo che egli non può pensare, parlare, agire, senza essere mosso da tale istinto, anche inconsapevolmente.

Data l'incidenza che il desiderio di felicità esercita sulla vita di ciascun individuo, risulta inevitabile domandarsi quale sia il criterio per stabilire la vera felicità.

²²⁵ Ivi, p. 51.

²²⁶ «*Bios* in greco, *vita* in latino significano perciò non solo vita, ma anche mezzi di vita, alimenti e maniera di vivere condizionata da essi, proprio come in tedesco si dice con lo stesso significato: vivere di qualcosa e nutrirsi di qualcosa»; (ivi, p. 76).

²²⁷ Id., *Etica e felicità*, cit., pp. 23-24.

²²⁸ «Il bisogno è a sua volta, d'altronde, soltanto una sensazione, se non un'invenzione, dell'istinto di felicità negato; poiché ha bisogno, prova bisogno soltanto colui che non vuole patire alcun bisogno»; (ivi, pp.20-21).

Feuerbach nel tentare una risposta a tale interrogativo, arriva alla conclusione che non esiste un criterio oggettivo, essendo quello di felicità un concetto relativo, soggettivo, legato al contesto specifico in cui ciascuno si trova a vivere.

Pertanto, al di là della sfera comune dei valori di autoconservazione in cui ciascun uomo si riconosce a prescindere dal suo modo di essere e di affrontare la vita, esistono dei criteri soggettivi per conseguire una propria personale felicità, che ogni uomo può trovare dentro di sé, ossia nella propria costituzione naturale. A tal proposito, dallo scritto di Andolfi *L'Eudemonismo di Feuerbach*, emerge che «a seconda di come uno è conformato per natura, allo stesso modo è fatta e definita la sua felicità. [...] L'essenza dell'uomo funge ancora una volta da termine di riferimento. La felicità dell'ansioso, esemplifica Feuerbach, non può manifestarsi che come continua ansia per la possibile sventura, quella dell'invidioso nell'avidità del bene altrui che gli allevia il dolore della privazione, e così via. Ma se esiste una felicità dei rospi e dei serpenti è appunto una felicità da rospi o da serpenti. C'è persino - scrive ironicamente Feuerbach in un aforisma – una felicità da professori universitari che aspirano a una cattedra».²²⁹

Dunque Feuerbach fa emergere il carattere poliedrico dell'istinto di felicità che «varia a seconda del paese, del popolo, del tipo d'uomo»²³⁰ e dal quale l'individuo è mosso persino quando nega la sua stessa vita²³¹.

²²⁹ Ivi, p.126.

²³⁰ Ivi, p. 28.

²³¹ «Ciò che tu sei, europeo, non lo sono io, asiatico, in particolare io indiano – e il buddista originariamente è appunto indiano – e, di conseguenza, ciò che costituisce la tua felicità non costituisce la mia, ciò che fa inorridire te, entusiasma me, ciò che per te è una Medusa, per me è una Madonna. Le pene dell'esistenza, tra le quali oltre alle pene della natura sono comprese anche le pene della politica e i terrori della religione, sono penetrate, nel mio caso, così profondamente nelle mie ossa, mi hanno talmente svuotato di ogni gioia e forza di vivere, ch'io conosco ormai soltanto un modo di essere – l'essere della pena, e soltanto un non essere – il non essere della pena»; (*Ibidem*).

Infatti presso alcune culture e in determinate circostanze la vita non costituisce il bene supremo e di conseguenza l'istinto di felicità coincide con la negazione della stessa, considerata come il male radicale²³².

Quindi negare la vita equivale ad annientare le sofferenze e i dolori che ad essa appartengono: «il suicida rinuncia ad ogni soddisfazione dell'istinto di felicità, ma solo per sottrarsi così ad ogni menomazione di quello; non vuole più godere nessuna gioia ma solo per non soffrire più nessuna sventura; sacrifica il suo migliore amico – ciascuno ha in sé il suo migliore e più fedele amico – ma solo per dare così il colpo di grazia al suo nemico mortale. La morte, è vero, è in contraddizione con la natura; ma essa contraddice solo la natura perfetta sana felice, non quella mutila sofferente infelice»²³³.

Paradossalmente, anche in questo caso l'uomo che si suicida è mosso dal suo desiderio di felicità, che diventa prioritario rispetto alla sua stessa esistenza, dal momento che la morte risulta essere l'emblema della cessazione dei suoi mali e della sua infelicità.

In tali circostanze la decisione di morire non è in contrasto neppure con l'istinto di conservazione. Diversamente stanno le cose quando il suicidio diventa un «autoannientamento *immotivato*»²³⁴, ossia colui che si toglie la vita lo fa per capriccio o per divertimento.

Risulta evidente, in questi casi, come vivere o morire non dipendano solo dal nostro puro volere, ma a fondamento di questa decisione c'è una ragione precisa, necessaria.

²³² «Che cos'è l'io (*das Selbst*) o la vita – chi può separare la vita e l'essere se stessi? – per l'amante senza l'oggetto amato, per l'ambizioso senza onore, per il ricco senza ricchezza, per il guerriero senza guerra o armi? Che cos'è in generale la vita senza ciò che a seconda del punto di vista, del bisogno dell'uomo, per lui appartiene necessariamente alla vita? La vita in carcere è anche vita, ma che genere di vita! Una vita di pane e acqua è anch'essa vita; ma “che cos'è la vita”, si legge nella Bibbia, in *Sirach*, “quando non c'è vino”? Se l'uomo perciò mette fine alla sua vita, perché ha perduto o teme di perdere ciò che giudica essenziale alla vita, non agisce in contrasto ma in accordo col suo istinto di conservazione»; (Id., *Spiritualismo e materialismo*, cit., pp. 46-47).

²³³ Ivi, p. 47.

²³⁴ *Ibidem*.

Non a caso Feuerbach si sofferma sulla scelta del suicida quando essa avviene «per triste necessità, determinato da una ragione, che per lui è una ragione ultima, insuperabile, identica col suo essere, non eliminabile con argomenti contrari, dunque non arbitraria. Il volere è la causa ultima cioè la più prossima, ma non la causa prima della morte volontaria. La proposizione: voglio morire, è soltanto la volontaria conseguenza della ripugnante premessa: non posso più vivere, debbo morire. La decisione per il *summum malum*, il sommo male, ha come presupposto, come ragione, la perdita del sommo bene. Voglio morire, perché non posso vivere senza ciò che un destino avverso, meritato o immeritato, mi ha tolto o vuole togliermi mio malgrado»²³⁵.

Feuerbach illustra un ulteriore fenomeno che apparentemente sembra smentire l'istinto di felicità, ossia l'atteggiamento del saggio buddista «il cui pensiero e desiderio supremo, almeno nella sua forma pura, originaria, è, com'è noto, non la felicità o la beatitudine, bensì proprio il nulla o il non-essere, il *nirvana*. Ma anche questa contraddizione, che a uno sguardo superficiale può apparire inspiegabile in base all'eudemonismo ovvero all'istinto di felicità, si rivela, a una più attenta considerazione, in perfetto accordo con esso. [...] Posto anche quindi che il nirvana in sé e originariamente sia soltanto “un estinguersi, uno spirar via”, e non significhi altro che il puro annientamento, tuttavia per me, finché non sono nel nirvana, finché continuo a vivere, e con ciò a soffrire, la rappresentazione del mio annientamento come annientamento delle sofferenze, dei dolori e dei mali che mi affliggono, è beatitudine, è bramato compimento dei desideri».²³⁶

²³⁵ Ivi, p. 48.

²³⁶ Id., *Etica e felicità*, cit., pp. 27-28.

Da quanto detto fino ad ora emerge che sia nel caso del suicidio, che in quello del nirvana, siamo di fronte a un medesimo atteggiamento di ricerca della felicità, all'interno di prospettive e condizioni diverse.

Un ulteriore esempio di eudemonismo indiretto si esprime nell'amore sessuale.

In esso infatti si manifesta il contrasto tra il volere dell'uomo, che mira alla propria felicità, al proprio piacere individuale, e lo scopo della natura che tende esclusivamente alla conservazione della specie, alla sopravvivenza del genere umano.

Si tratta di un'astuzia della ragione, così come la definirebbe Hegel, per la quale gli uomini credono di soddisfare i propri desideri soggettivi, ma in realtà stanno obbedendo, inconsapevolmente, a un disegno della natura nell'ambito del quale sono completamente piegati ai suoi fini²³⁷.

Feuerbach, anche in questo caso risulta abile nel dimostrare che persino nell'accoppiamento e nella procreazione della specie, il singolo individuo è mosso dal proprio desiderio di felicità. Infatti non esiste un vero contrasto tra il fine della natura e quello dell'uomo, essendo genere e individuo strettamente connessi.

Lo stesso processo di evoluzione mostra chiaramente come la natura sia orientata a una sempre più netta individualizzazione, dato che essa non ha di mira altro che la produzione di nuovi individui, a loro volta portatori di un proprio personale impulso a essere felici.

Dietro l'accoppiamento c'è l'istinto di felicità individuale: «ma che cos'è il genere, la specie di cui tu fai lo scopo della natura, separato dall'individuo, al quale come scopo dai soltanto la sua propria felicità? Perché mai nella natura non esiste nessun genere o specie, come quelli che

²³⁷ Qui Feuerbach, come suggerisce F. Andolfi nello scritto *L'Eudemonismo di L. Feuerbach*, oltre che ad Hegel, guarda anche alla concezione schopenhaueriana dell'istinto sessuale come ciò che non tende ad altro che alla continuazione della specie: «La natura - si legge nel *Mondo come volontà e rappresentazione* - ha con ciò raggiunto il suo scopo, a cui l'individuo poteva servirle, ed è oramai indifferente al suo perire; che a lei, come alla volontà di vivere, soltanto la conservazione della specie importa, e l'individuo è un nulla»; (ivi, p. 113).

hai in mente? Perché mai la natura, che pure è scaltra e subdola come un prete, è poi così inetta, goffa e sciocca da riuscire a produrre sempre e poi sempre soltanto un individuo? Da non sapere assolutamente nulla di filosofia e nemmeno di scienza? Neppure che dal seno della madre, dalle sue doglie, dalla sua dolorosa gravidanza di nove mesi, da tutte queste negazioni dell'istinto di felicità, riappare sempre un nuovo istinto di felicità? E il "fine della natura" sta realmente in contrasto col fine proprio dell'uomo? [...] l'esistenza dei figli e la loro conservazione stanno in contrasto con l'istinto di conservazione dei genitori? L'essere padre o madre non rientra piuttosto nell'essenza della felicità? L'amore dei figli si oppone forse all'amore di sé?». ²³⁸

Feuerbach si interroga su questo istinto di felicità individuale e sulle contraddizioni che genera, anche nello scritto sull'*Essenza della fede secondo Lutero*, dove esso viene riconosciuto nel suo carattere sanamente egoistico e identificato con l'oggetto proprio della fede.

In questo testo Feuerbach ritorna sul contrasto tra fede e amore, già al centro dell'*Essenza del Cristianesimo*, ma riproponendolo sotto una nuova veste.

Infatti ora al centro del discorso non è più l'esaltazione dell'amore inteso come filantropia, bensì la fede in quanto espressione dell'amore di sé, che guadagna pertanto un primato sull'amore filantropico.

Così si esprime Feuerbach a tal proposito: «prima viene la fede, poi l'amore; "l'amore segue la fede". Il primo posto spetta dunque all'amor proprio, il secondo all'amore del prossimo: un ordine, che non riveste solo un significato negativo ed egoistico, ma che possiede anche un intento giusto e buono. Infatti, come posso pretendere di allietare gli altri, quando io stesso sono infelice? Come posso soddisfare il prossimo, quando sono personalmente roso dal verme

²³⁸ Ivi, p. 36.

della scontentezza? Come fare del bene a chi mi circonda, se non posseggo in me nulla di positivo? Mi devo, dunque, innanzitutto preoccupare di me stesso, prima di potermi interessare degli altri». ²³⁹ Dunque la fede esprime l'amor proprio dell'uomo che si sente amato da Dio e pertanto si esalta e si scopre infinito; invece nell'amore (inteso come filantropia) egli si sottomette all'altro uomo, si umilia per amore dell'altro, e si avverte terreno, limitato, finito: «nell'amore io sono una realtà relativa, servo gli altri, sono unicamente un mezzo; nella fede, invece, mi pongo come realtà *assoluta*, come *fine* a me stesso. Nell'amore *divinizzo* un essere *diverso* da me, mentre quando vengo *amato*, sono io a sentirmi *divino*. Chi mi ama mi dice: "Ama *te stesso*, dal momento che io ti amo. Io ti mostro e ti oggettivizzo ciò che tu sei e devi fare; il mio amore ti *autorizza*, anzi ti *obbliga* ad amarti". Voler essere amato è la *legge dell'amore egoistico*» ²⁴⁰.

Feuerbach arriva a sostenere che l'amore rende infelici, consistendo nel dedicarsi esclusivamente al prossimo, mentre la fede è beatitudine, è vera felicità, in quanto mette in secondo piano tutto ciò che sta al di fuori dell'individuo stesso: «la fede [...] comporta un allontanamento dal prossimo, fino al punto di *non vedere e sentire altro all'infuori di Dio*, vale a dire all'infuori di se stessi. [...] Noi siamo manchevoli e deboli quando si tratta dell'amore del prossimo, ma siamo forti ed insuperabili, perfetti nell'amare noi stessi. L'amore reca con sé le *debolezze dell'uomo*, mentre la fede, l'amore proprio, ci cinge di tutte le *perfezioni della divinità*. L'amore è tenero, indulgente, accondiscendente, compassionevole, bisognoso, arrendevole, mentre la fede è, al di sopra e al di là di tutto, arrogante, piena di sé, dispotica, intollerante come la divinità. [...] La fede ci fa *signori*, mentre l'amore ci rende *schiavi*: anzi, tramite la fede diventiamo dèi.. Mediante l'amore siamo resi simili ai più miserabili degli

²³⁹ Id., *Filosofia e Cristianesimo. L'Essenza della fede secondo Lutero*, cit., p. 175.

²⁴⁰ Ivi, pp. 173-174.

uomini, mentre grazie alla fede *non abbiamo bisogno di nulla e ci sentiamo pienamente paghi*».²⁴¹

Da quanto detto emerge che l'amor proprio, che si esprime nella fede, viene esaltato in quanto vera essenza della religione: è tale amore di sé che fa scoprire all'uomo di essere egli stesso un dio.

Siamo dunque di fronte a una prospettiva molto diversa da quella espressa da Feuerbach nell'*Essenza del Cristianesimo*, dove egli oppone l'amore inteso come filantropia, alla fede intesa anche questa volta come egoismo, ma sostiene che è il primo a costituire il fondamento, l'essenza latente della religione, mentre la fede egoistica contamina l'amore dell'uomo per l'altro uomo.²⁴² Ciò testimonia una nuova e più positiva maniera di considerare il carattere egocentrico dell'amore di sé o desiderio di felicità individuale, nonostante esso sia un prodotto della fede, di quella cristiana in particolare.

²⁴¹ Ivi, pp. 174-175.

²⁴² «L'amore è quello che rivela il fondamento, l'essenza recondita della religione, la fede invece è quella che ne costituisce la forma cosciente. L'amore identifica l'uomo con Dio e Dio con l'uomo, perciò l'uomo con l'uomo; la fede divide Dio dall'uomo, perciò l'uomo dall'uomo»; (L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, cit., p. 259). «Movente delle buone azioni del fedele non è l'amore stesso, non è l'oggetto d'amore, ossia l'uomo, la base di ogni morale. No! Egli fa il bene non per il bene, non per l'uomo, bensì per Dio. [...] Egli tralascia il peccato poiché questo offende Dio, il suo salvatore, il suo benefattore. Il concetto della virtù si identifica con il concetto del sacrificio in contraccambio. Dio si è sacrificato per l'uomo; perciò ora l'uomo a sua volta deve sacrificarsi per Dio»; (ivi, p. 273).

Dunque per Feuerbach la fede ha in sé un'essenza cattiva. Essa riconosce l'uomo solo a condizione che questi riconosca Dio, cioè la fede stessa. La fede è l'onore che l'uomo presta a Dio. L'infedele è quindi un soggetto privo di diritti, degno di essere cancellato. Ciò che nega Dio, infatti, deve essere esso stesso negato. Feuerbach sostiene infatti che: «la fede è buona verso i credenti, ma cattiva verso i non credenti. Nella fede sta un cattivo principio. È solo l'egoismo, la vanità, l'autocompiacimento dei cristiani, che fa loro scorgere le pagliuzze nelle altre religioni, ma non le travi nella loro propria fede. [...] La fede condanna: tutte le azioni, tutti i sentimenti che contraddicono all'amore, all'umanesimo, alla ragione, corrispondono alla fede. Tutti gli orrori della storia religiosa cristiana [...] sono sgorgati dal Cristianesimo essendo sorti dalla fede. [...] La fede travalica necessariamente in odio, l'odio in persecuzione, laddove la sua forza non trova nessuna resistenza e non si spezza contro [...] la forza dell'amore»; (ivi, pp. 264, 268, 270).

Feuerbach nota come «necessariamente l'amore nel Cristianesimo è contaminato dalla fede, non è colto liberamente, veramente. Un amore limitato dalla fede è un amore non vero [...] che contraddice al concetto dell'amore, cioè a sé stesso [...] in questa contraddizione con sé, per mantenere la parvenza di amore, cade nei più diabolici sofismi. [...] Infatti anche l'amore, in sé sentimento più intimo, più vero, diventa tramite la religiosità un amore soltanto apparente, illusorio, in quanto l'amore religioso ama l'uomo solo in vista di Dio, ama dunque solo apparentemente l'uomo, in verità ama soltanto Dio»; (ivi, pp. 275, 285).

Feuerbach risulta pertanto più disposto ad individuare elementi positivi all'interno della religione stessa, per trasferirli da un orizzonte ancora trascendente alla realtà immanente dell'uomo.

4. Fede e desiderio di felicità: l'immortalità e l'attesa della felicità eterna dal punto di vista dell'antropologia

Il desiderio di felicità individuale, nonostante il suo carattere profano e immanente, rivela un fondamento, un'essenza tipicamente religiosa²⁴³, che si manifesta quando il soggetto di tale desiderio, cogliendosi come finito, comincia a credere che la propria felicità possa realizzarsi solo in una dimensione ultramondana. Ne consegue allora che «la realtà ultima della fede [...] non è altro se non l'essenza stessa dell'amor proprio»²⁴⁴.

Infatti la fede, a giudizio di Feuerbach, è l'esito di un processo che prende le mosse dalla speranza di vedere realizzato il proprio desiderio di felicità.

Volendo analizzare più da vicino questo passaggio si può asserire, come suggerisce Cardillo nell'*Introduzione* alla *Teogonia*, che «secondo la fenomenologia della fede proposta da Feuerbach, il processo teogonico, grosso modo, si dispiega in tre momenti: al *desiderio* segue la *speranza* che esso si realizzi, alla speranza segue la *promessa* che certifica la futura realizzazione del desiderio, e alla promessa segue la *fede* vera e propria in colui che promette, cioè nella divinità»²⁴⁵.

²⁴³ «Il desiderio di essere felici, o, come si suol dire, l'istinto di felicità [...] è l'artefice della religione, il creatore del paradiso e dell'inferno, "il padre degli dei e degli uomini", e infatti anche l'istinto procreativo è istinto di felicità»; (Id., *Teogonia*, cit., p. 78).

²⁴⁴ Id., *Filosofia e Cristianesimo. L'essenza della fede secondo Lutero*, cit., p. 183.

²⁴⁵ Id., *Teogonia*, cit., p. XXIX.

L'essenza della fede sta dunque nella certezza di questa realizzazione da parte di un dio, la cui beatitudine rappresenta per l'uomo la conferma della propria felicità eterna.

Non a caso gli attributi di Dio sono gli stessi che caratterizzano l'immortalità personale: «ma in che cosa consiste la natura di Dio? Essa è verità eterna, giustizia, saggezza, vita imperitura, pace, gioia, godimento e tutto ciò che si può menzionare di buono. Chi, dunque, partecipa della natura di Dio riceve ogni bene, *vive in eterno*, beneficia di *pace, godimenti e gioie* senza fine, diventa *schietto, puro, giusto, onnipotente* contro il demonio, il peccato e la morte».²⁴⁶

Anche nel momento in cui il fedele riconosce che il divino è nient'altro che l'oggettivazione stessa dell'umano e si scopre figlio di Dio, fatto a immagine e somiglianza di Dio²⁴⁷, quest'ultimo gli mette davanti agli occhi la sua stessa essenza, ma «non certo in conformità con i dati dei sensi, del corpo, della realtà, ma in armonia con i nostri desideri e le nostre pretese. Egli proclama, cioè, che l'uomo è un essere, che si eleva al di sopra di tutti i limiti di natura, onnipotente, immortale, divino, vale a dire *beato*. [...] Dio è colui, che redime l'uomo da tutti mali e lo rende felice. [...] Ma in che cosa consiste questo suo rendere beati? Consiste nell'attualizzare ciò che noi desideriamo, consiste nel compiere ed eseguire i nostri desideri».²⁴⁸

Alla luce di tali considerazioni, Feuerbach arriva a sostenere che l'origine dell'idea di Dio vada ricercata proprio in questo desiderio interiore dell'uomo, piuttosto che nel cosiddetto senso o sentimento religioso.

²⁴⁶ Id., *Filosofia e Cristianesimo. L'Essenza della fede secondo Lutero*, cit., p. 177.

²⁴⁷ Qui Feuerbach sta guardando in particolare alla dottrina luterana; non a caso nella *Lezione ventinovesima sull'Essenza della Religione*, egli cita Lutero, il quale «nella sua *Interpretazione del primo libro di Mosè* (sostiene) che: "l'uomo è una creatura *particolare*, creato per partecipare alla divinità e all'immortalità, poiché un uomo è una *creatura migliore del cielo e della terra con tutto ciò che vi è contenuto*". [...] Egli (Dio), dice ad esempio Lutero nella sua *Postilla Ecclesiastica*, "è sì vostro padre e vostro padre soltanto, non degli uccelli, né delle oche o delle anatre (e nemmeno dei pagani senza Dio)". [...] Il significato della dottrina "Dio è il padre degli uomini o gli uomini sono figli di Dio", è quindi che l'uomo è di origine divina, di essenza divina e, di conseguenza, anche di essenza immortale»; (F. Andolfi, *Il cuore e l'animo. Saggi su Feuerbach*, cit., p. 181).

²⁴⁸ L. Feuerbach, *Filosofia e Cristianesimo. L'Essenza della fede secondo Lutero*, cit., p. 181.

Il sentimento religioso infatti presenta un carattere esclusivamente negativo: esprime solo l'impotenza dell'uomo, al contrario dell'istinto di felicità che lo fa sentire onnipotente²⁴⁹.

È tale istinto che mette in moto quegli atteggiamenti e pratiche cultuali quali le preghiere, gli inni, i salmi, e gli stessi sacrifici.

Si prega e si invoca Dio in genere nella cattiva sorte e quando si è infelici, ma anche nella felicità e nella buona sorte, per timore che sopravvenga una disgrazia a porre fine allo stato di raggiunta serenità.²⁵⁰ Quel Dio che si venera non ha altro scopo che renderci felici e liberarci dalla morte: *«che cosa desiderano gli uomini più ardentemente, se non di essere liberati dalla morte? [...] Che si brama maggiormente, se non di essere liberati dalla morte e dalla dannazione eterna? Chi non vorrebbe essere senza colpe ed avere una coscienza lieta e buona davanti a Dio? Non constatiamo, forse, che tutti gli uomini si sforzano di ottenere queste cose con preghiere, digiuni, pellegrinaggi, abbazie, pratiche monacali e pretesche? Che cosa li spinge? Il peccato, la morte, l'inferno, dai quali vorrebbero volentieri mettersi al riparo»*²⁵¹.

Da quanto detto fino ad ora emerge che la fede nell'immortalità e l'attesa della felicità eterna costituiscono gli elementi portanti della religione e che l'idea di Dio e l'idea di immortalità sono in fondo la stessa cosa²⁵².

²⁴⁹ «Io non posso nulla, dice l'impotenza del sentimento religioso; ma io posso ciò che voglio, ribatte l'onnipotenza dell'istinto di felicità, giacché dove non riesco da solo, riesco con l'aiuto di dio»; (Id., *Teogonia*, p. 79).

²⁵⁰ «Che gli dei vengano venerati non solo nel bisogno ma anche nella buona sorte è cosa evidente, e tuttavia ciò non è affatto la conseguenza di un sentimento o senso religioso, ma dell'educato e raffinato senso o sentimento che suggerisce all'uomo [...] di venerare innanzitutto il benefattore - sia egli un dio o un uomo, un imperatore o un mendicante - con gratitudine duratura, vale a dire non circoscritta al bisogno del momento. Come potrei non volere sempre vicino colui che mi appare come un benefattore o un amico? Come non condividere con lui ogni gioia, ogni momento di festa? [...] Inoltre, anche nella fortuna, incombe sempre sotto gli occhi dell'uomo - o almeno non di quell'uomo che non è come il selvaggio che perde di vista il passato ed il futuro per il piacere del momento - la possibilità della sfortuna. Questo sentimento di insicurezza, soprattutto al culmine della felicità umana, almeno come ce la si poteva immaginare, ha caratterizzato e costituito più di ogni altro i sensibili Greci. [...] Dunque, il fatto che l'uomo pensi a dio nella fortuna si deriva dal fatto che egli, anche nella fortuna, pensa alla disgrazia, che il suo cuore non si dà pace rimanendo sempre stretto tra la sistole e la diastole della paura e della speranza»; (ivi, p. 81).

²⁵¹ Id., *Filosofia e Cristianesimo. L'Essenza della fede secondo Lutero*, cit., pp. 181-182.

²⁵² «L'immortalità è una dichiarazione di valore: essa viene concessa solo a ciò che viene ritenuto *degno* dell'immortalità. Perciò, la fede nell'immortalità comincia a esistere quando s'identifica con la fede in Dio,

Si potrebbe controbattere a questa asserzione sostenendo, come suggerisce Feuerbach nella *Lezione ventinovesima sull'Essenza della religione*, che è possibile credere in Dio senza per questo credere nell'immortalità, come dimostrano non solo molti individui, ma anche interi popoli. Tuttavia un Dio al quale non è collegata la fede nell'immortalità e la felicità eterna, non può essere nemmeno considerato un vero Dio, ma solo un essere naturale divinizzato, un oggetto naturale, oppure un singolo essere umano, ma aristocratico, insensibile alle sofferenze degli uomini.

In altri termini, un Dio solo di nome, ma non di fatto.

Al contrario Dio, e qui Feuerbach guarda di preferenza al Dio luterano, è un essere del cuore, ossia che ha a cuore le sofferenze e i disagi degli uomini. Egli è in tal senso «un ideale, un archetipo dell'uomo; ma l'archetipo dell'uomo *non* esiste *per sé*, bensì *per l'uomo*; [...] l'archetipo è solo l'essenza futura dell'uomo personificata e rappresentata come un essere a sé stante. Un Dio è quindi essenzialmente un essere comunistico, non aristocratico; egli condivide con l'uomo tutto ciò che è e che ha; tutte le sue qualità diventano qualità dell'uomo; e a pieno diritto»²⁵³ e anche la beatitudine eterna è un dono, un'offerta dell'amore e della bontà divine.

Dunque la presenza di Dio è imprescindibile perché ci sia immortalità, ma nello stesso tempo quest'ultima rappresenta il senso e lo scopo dell'esistenza di Dio²⁵⁴.

quando esprime un giudizio religioso; quindi, l'immortalità è soltanto un'espressione della divinità o del divino. Provare che l'uomo o l'anima sono immortali significa provare che l'uno o l'altra sono Dio. O piuttosto, la prova della loro *immortalità* poggia solo sulla prova della loro *divinità*. [...] Anche a questo riguardo gli antichi sono così istruttivi, perché esprimono apertamente la divinità dell'anima umana o dello spirito - che la saggezza e ipocrisia cristiane negano a parole, benché sostanzialmente la riconoscono nel modo più risoluto, anzi, in modo ancora più risoluto degli antichi - e fondavano esplicitamente l'immortalità dell'anima sulla sua divinità»; (Id., *L'Immortalità*, cit., pp. 94-95).

²⁵³ F. Andolfi, *Il cuore e l'animo. Saggi su Feuerbach*, cit., p. 178.

²⁵⁴ «Nella rappresentazione, nella dottrina, nella teoria, l'immortalità è solo una conseguenza della fede in Dio; ma nella *prassi*, o nella verità, la *fede nell'immortalità* è il *fondamento* della fede in Dio. L'uomo non crede all'immortalità perché crede in Dio, bensì crede in Dio poiché crede nell'immortalità, poiché senza la fede in Dio egli non può fornire un fondamento alla fede nell'immortalità. Apparentemente la prima cosa è la divinità, la seconda l'immortalità: ma in verità la *prima cosa* è l'immortalità, la *seconda* la divinità. La divinità è la prima cosa

Feuerbach, al di là delle critiche che muove fin dai suoi primi scritti all'idea di immortalità, sembra in fin dei conti ammettere che tale desiderio rappresenti la massima felicità dell'uomo, anche in una cornice non più sacra, bensì profana e antropologica.

Egli è infatti convinto che la questione dell'immortalità viene colta da un punto di vista del tutto sbagliato quando è intesa come una questione psicologica o metafisica, mentre viene posta nella giusta prospettiva quando la si intende dal punto di vista dell'antropologia, della mondanità, della sensibilità.

A tal proposito, non si troverà alcun individuo disposto a rinunciare a ciò che ha ottenuto con fatica e soddisfazione, ma ciascuno vorrà continuare ad avere, fare ed essere in eterno e questa eternità costituisce una rappresentazione soggettiva necessaria: «immaginarci come reale la possibilità che la casa che oggi costruisco domani crolli o divenga preda delle fiamme mi fa passare la voglia di costruirla. Se penso che un giorno butterò alle ortiche l'arte o la scienza che ora esercito, sono uno stupido se non la butto via già da subito; infatti, non la posso esercitare proprio per niente, per lo meno con entusiasmo e con successo, se non penso che mai le diventerò infedele. Tutto, anche la cosa più finita, l'uomo fa nel senso dell'infinità. [...] Pensare che ciò che per me è ora la cosa suprema, la cosa più sacra, un giorno per me non sarà più nulla è altrettanto distruttivo, spaventoso e insopportabile del pensiero della mia morte nel pieno della mia voglia di vivere e del mio vigore. Devo perciò soffocare questa fine anticipata nella rappresentazione per mezzo della rappresentazione opposta, l'eternità»²⁵⁵.

In tale cornice antropologica, al posto della divinità dobbiamo porre il genere umano o la natura, al posto della religione la cultura, al posto dell'aldilà l'aldiqua, e solo così l'idea di

solo nella misura in cui essa è il mezzo, la condizione dell'immortalità, o, in altri termini: essa è la prima cosa poiché è *la beatitudine e l'immortalità personificate, resa autonoma*, l'essenza futura dell'uomo realizzata e rappresentata come essenza *presente*, così che la fede nell'immortalità e nella divinità non sono particolari articoli o oggetti di fede, bensì la fede in Dio è direttamente fede nell'immortalità e viceversa, la fede nell'immortalità è fede in Dio»; (ivi, p. 175).

²⁵⁵ L. Feuerbach, *L'immortalità*, cit., pp. 59-60.

immortalità assumerà i caratteri di un'idea di perfezionamento morale, di impulso a progredire che è proprio di ciascun essere umano.

In questo modo sarà possibile assistere al passaggio dal desiderio metafisico di una vita e beatitudine eterna allo sforzo fisico, mondano, collettivo di incivilimento, finalizzato a fronteggiare i mali evitabili dell'esistenza terrena.

A tal proposito, Feuerbach nella *Lezione trenta sull'Essenza della Religione* sostiene che: «la deduzione di un aldilà religioso o teologico, di una vita futura in vista del perfezionamento degli uomini sarebbe dunque giustificata solo se l'umanità rimanesse ferma sempre allo stesso punto, se non vi fosse una storia, un perfezionamento, un miglioramento della specie umana sulla terra, sebbene, anche in questo caso, ogni conclusione non sarebbe per questo motivo vera, ancorché legittima. Ma esiste invece una storia culturale dell'umanità; anche gli animali e le piante si modificano e si affinano talmente nel corso del tempo che noi stessi non siamo più in grado di riconoscere e documentare quali siano i loro capostipiti in natura! Innumerevoli cose che i nostri progenitori non sapevano e non potevano fare, noi adesso le *sappiamo* e le *possiamo fare*. [...] Così i desideri dell'uomo che non sono immaginati e fantastici vengono soddisfatti nel corso della storia, del futuro. Così anche ciò che per noi ora è solo desiderio verrà un giorno soddisfatto, innumerevoli cose che gli altezzosi paladini e fautori delle attuali credenze e istituzioni religiose, delle attuali condizioni sociali e politiche che paiono impossibili, saranno un giorno realtà; innumerevoli cose che ora noi non sappiamo, e che vorremmo sapere, le sapranno i nostri discendenti»²⁵⁶.

Dunque anche l'individuo di fronte al quale si è palesato il segreto della teologia cristiana, tuttavia non vuole rinunciare nella propria vita a quella tensione verso l'infinito cui le forme culturali, religiose e non, lo hanno abituato.

²⁵⁶ F. Andolfi, *Il cuore e l'animo. Saggi su Feuerbach*, cit., pp. 188-189.

In questo senso, la forma più avanzata in cui si conserva la fede nell'immortalità, è la convinzione che l'identità di ciascun individuo, ciò che ha realizzato nella sua vita, possa, anziché andare perduto, trasmettersi alle generazioni future dopo la sua morte.

Questa fiducia nell'immortalità è la manifestazione più autentica della natura umana, che si palesa anche nei non credenti, essendo fondata sulla convinzione che l'uomo non perde con la sua esistenza corporea anche la propria esistenza nel ricordo e nel cuore dei suoi simili.

Dunque, nell'antropologia feuerbachiana permane il segno di quell'atteggiamento tipicamente religioso di ribellione nei confronti del proprio destino mortale: «che tutti gli uomini credano nell'immortalità *significa* che non fanno terminare l'esistenza di un uomo con la sua morte, per la semplice ragione che un uomo che abbia cessato realmente e sensibilmente di esistere non ha ancora cessato di esistere spiritualmente, cioè nella memoria e nel cuore di chi continua a vivere. Il morto, per chi vive, non è diventato nulla, non è assolutamente annientato, ha solamente, in certo qual modo, mutato la forma della sua esistenza, si è solo trasformato da ente corporeo in ente spirituale, cioè da ente reale in ente rappresentato. In verità, il morto non fa alcuna impressione materiale, ma la sua personalità si afferma e s'impone ancora nella memoria»²⁵⁷.

Da queste riflessioni di Feuerbach si può dedurre che la ribellione dell'uomo nei confronti del proprio destino mortale si iscrive nella dimensione del Genere che ha del tutto sostituito la presenza del divino, in quanto essa si traduce nel desiderio e nella speranza che le caratteristiche peculiari del singolo individuo non vadano dissolte, ma contribuiscano a potenziare la comune ricchezza della specie umana nel suo complesso.

Infatti, «l'istinto di felicità razionale e conforme a natura non va oltre l'essenza dell'uomo, oltre l'essenza di questa vita, di questa terra; egli vuole eliminare solo *quei* mali, *quelle*

²⁵⁷ L. Feuerbach, *L'immortalità*, cit., p. 36.

limitazioni che in realtà sono da eliminare, che non sono necessarie, che non appartengono all'essenza della vita»²⁵⁸.

5. Autonomia ed eteronomia della morale feuerbachiana

Il riferimento al concetto di Genere inteso come umanità, comunità dell'uomo con l'uomo, risulta imprescindibile per spiegare il carattere di paradossale autonomia ed insieme eteronomia della morale feuerbachiana.

Tale morale infatti non ammette una felicità isolata, indipendente dalla felicità degli altri, bensì solo una felicità sociale, comunitaria. Essa, in altri termini, non può essere spiegata a partire dal puro io, bensì dal nesso io-tu, dal legame dell'individuo col suo prossimo²⁵⁹.

Questo legame è iscritto nella natura stessa dell'io e del suo personale istinto di felicità, il quale rivela un carattere duplice: è nello stesso tempo unilaterale ed esclusivo, ma anche bilaterale e reciproco²⁶⁰.

Nel suo primo aspetto tale istinto è orientato al proprio esclusivo benessere; mentre nel secondo, esso non riesce a trovare soddisfazione se la propria felicità non viene raggiunta, anche involontariamente, insieme a quella dell'altro.

²⁵⁸ F. Andolfi, *Il cuore e l'animo. Saggi su Feuerbach*, cit., p. 188.

²⁵⁹ «La pretesa autonomia della morale è messa in questione; la morale ha in realtà un fondamento che è in pari tempo sensibile e sociale: essa "non può essere dedotta e spiegata a partire dal puro io o dalla pura ragione senza i sensi, ma solo a partire dal nesso dell'io e del tu, il quale al contrario dell'io che si pensa è dato solo attraverso i sensi". Il bene e il male morale, che Kant aveva relegato nel nebuloso al di là del soprasensibile, hanno rapporto invece con lo stato sensibile della persona, almeno della persona di chi subisce l'azione, col suo benessere (*Wohol*) o il suo dolore (*Wehe*)»; (L. Feuerbach, *Spiritualismo e materialismo*, ed. 1993, cit., p. 32).

²⁶⁰ «Come giunge l'uomo dal suo egoistico istinto di felicità al riconoscimento dei suoi doveri verso altri uomini? Bisogna rispondere che già la natura da molto tempo ha definito e risolto questo problema, dando vita a un istinto di felicità non solo unilaterale ed esclusivo, ma anche bilaterale e reciproco, un istinto di felicità, che non può in se stesso soddisfarsi, senza soddisfare, nel contempo, anche involontariamente, l'istinto di felicità dell'altro individuo, in breve, un istinto di felicità maschile e uno femminile»; (G. Cognetti, *Ricerca della felicità e religione in Ludwig Feuerbach*, cit., p. 197).

Dunque Feuerbach non solo sostiene che non ci sia alcuna vera opposizione tra il perseguimento della propria felicità e di quella comune, ma crede anche che l'interesse dell'uomo per gli altri sia spontaneo e proveniente dalla stessa natura umana. Infatti «i doveri “verso se stessi” hanno per fondamento ed oggetto il proprio amor di sé, i doveri verso gli altri invece l'amor di sé nella persona degli altri»²⁶¹.

A tal proposito Feuerbach nello scritto *Spiritualismo e materialismo* assume come punto di partenza l'analisi dell'interesse di tipo sessuale dell'uomo nei confronti della donna. Infatti egli è convinto che in ogni tipo di rapporto sociale si realizzi naturalmente un accordo tra la propria e l'altrui felicità, proprio come avviene nel rapporto sessuale: «nel rapporto sessuale l'appagamento del proprio amor di sé è connesso con l'appagamento dell'altrui nel modo più immediatamente percepibile, nei rapporti umani in generale si realizza un'analogia connessione, ma in modo più mediato e indiretto, per la natura stessa della cosa, anche senza coscienza e intenzione, almeno da parte dell'uomo miope ed egoista. È ben vero che “il pentolaio invidia il pentolaio”, il commerciante il commerciante, e basa nel pensiero, come spesso nella realtà, la sua fortuna solo sulla disgrazia del suo concorrente. Ma pure questo è solo un fatto accidentale - astraendo da altri motivi, non esiste soltanto un'emulazione cattiva, come già afferma l'antico Esiodo, ma anche un'emulazione buona, benefica - e accessorio: poiché nell'essenziale, nel rapporto del produttore al consumatore, del venditore al compratore, la propria prosperità è connessa necessariamente a quella altrui, in quanto che se gli altri non sono nulla e non hanno nulla, non sono nulla e non ho nulla neppure io. Quale altro può essere dunque il compito della morale se non quello di assumere questo legame tra felicità propria e altrui, fondato nella natura delle cose, nell'unione stessa di luce e aria, di

²⁶¹ L. Feuerbach, *Spiritualismo e materialismo*, cit., p. 69.

acqua e terra, e farne, consapevolmente e di proposito, la legge del pensare e dell'agire umano?».²⁶²

Dunque la morale non è in contraddizione con l'istinto di felicità individuale, a patto che esso non trascuri quello stesso impulso a essere felici che sta a fondamento dell'agire del prossimo. La morale, per fare un esempio, non giudica il nostro desiderio di trovare appagamento in un'alimentazione ricca di cibi e bevande, ma ci condanna se tale godimento personale implica la rovina o lo svantaggio degli altri²⁶³.

Infatti fin dalla nascita ciascuno di noi è indotto per natura a dividere i suoi beni con quelli degli altri: «già col latte materno assimila con gli elementi della vita anche gli elementi della morale, come il sentimento della solidarietà, della tolleranza, della comunitarietà, della limitazione dell'assolutismo senza limiti del proprio istinto di felicità»²⁶⁴. Quindi esiste una via naturale, familiare, involontaria, accanto a quella legale, che fa propri gli strumenti coercitivi del diritto²⁶⁵, per indurre l'individuo a riconoscere i doveri verso gli altri.

Ciò è possibile in primo luogo perché l'altro, ossia la causa che determina l'io al dovere, non è che l'istinto di felicità del tu che vuol farsi riconoscere; in secondo luogo perché il conflitto tra

²⁶² G. Cognetti, *Ricerca della felicità e religione in Ludwig Feuerbach*, cit., p. 150.

²⁶³ «La morale non ci rovina e non se la prende a male, come la santità cattolica, per il nostro gusto estetico, per l'amore verso una buona alimentazione spirituale e materiale. Non è dunque immorale mangiar bene; è immorale però se, come padre di famiglia, tanto per rimanere alla più vicina e più ristretta comunità umana, concedo questo godimento a me soltanto, escludendone i miei o addirittura a spese del loro bisogno di nutrimento. Ma quel che la morale ci comanda: di limitarci nel soddisfare le nostre necessità, se queste possono essere soddisfatte solo a svantaggio e rovina degli altri, il vero, ideale padre di famiglia lo fa da se stesso, per un impulso proprio; giacché il pezzo di pane secco diviso coi suoi gli piace e gli fa più bene di un arrosto succulento gustato da lui solo»; (ivi, p. 199).

²⁶⁴ Ivi, p. 197.

²⁶⁵ «Il *diritto* è anche morale; ma morale, il cui territorio è così determinato e limitato, che i suoi doveri possono essere adempiuti solo perché il non adempimento implica misure penali e sanzioni civili: esso è perciò, come la storia dimostra, la morale più antica, ma ancor oggi valida ed efficace, se non in teoria, almeno nella vita. [...] I mezzi coercitivi e le misure del diritto penale stanno invero nella più stridente contraddizione con l'istinto di felicità; solo con quello però di colui che li subisce, non di colui che li esercita. [...] A dire il vero, la morale separata dal diritto ci promette molto, molto di più del diritto, ma le sue opere sono di solito assai inferiori alle sue promesse; il diritto invece ci promette poco, ma perciò mantiene rigorosamente quel che promette»; (ivi, pp. 197-198).

dovere e felicità non è un conflitto tra due principi differenti, bensì tra il medesimo principio, ma in diverse persone, ossia tra la propria e l'altrui felicità.

Tuttavia è bene tener presente fin da ora che, come suggerisce Andolfi, questo «eudemonismo feuerbachiano non è però assimilabile a quello degli utilitaristi o degli evoluzionisti, che assumono direttamente come criterio dell'azione morale la felicità generale o l'interesse della specie. Esso resta essenzialmente autoreferenziale, malgrado l'ambiguità della formula per cui la felicità individuale costituisce il "presupposto", ma non lo "scopo" della morale. Il sacrificio accettato per la felicità altrui è fonte di felicità per chi lo compie, in quanto appaga i suoi desideri sociali»²⁶⁶.

Secondo Feuerbach l'unico criterio al quale possiamo attenerci quando ci relazioniamo al prossimo deve essere lo stesso al quale ci conformiamo per perseguire la nostra personale felicità: non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te stesso.

Si tratta di una massima che ricalca esattamente il noto precetto evangelico, così espresso nel Nuovo Testamento: «"Tutto ciò che non volete che la gente faccia a voi, non fatelo voi a loro". Del resto questa massima si trova già, espressa negativamente, nel Vecchio Testamento, e così presso i Greci, i Romani e molti altri popoli, anche non progrediti»²⁶⁷.

È questa, a giudizio di Feuerbach, la formula che meglio esprime il senso della morale, così come egli la intende, una morale nell'ambito della quale ciascuno, sulla base dell'esperienza del proprio istinto di felicità, che è presente in tutti i suoi simili, sa che cosa è bene e che cosa è male per sé e per gli altri; in cui ciascuno, involontariamente, senza alcun calcolo, fa del bene a se stesso, dando sollievo al prossimo. Infatti le sofferenze del prossimo turbano anche l'io, lo addolorano, così come la felicità dell'altro è la felicità dell'io stesso: siamo di fronte a una

²⁶⁶ F. Andolfi, *Il cuore e l'animo. Saggi su Feuerbach*, cit., p. 146.

²⁶⁷ G. Cognetti, *Ricerca della felicità e religione in Ludwig Feuerbach*, cit., p. 200.

morale caratterizzata dalla partecipazione attiva alla gioia e al dolore altrui, dove la felicità propria non è il fine, lo scopo dell'agire morale, bensì il suo fondamento.

Feuerbach chiama "buona coscienza" il gioire della gioia arrecata a un altro e "cattiva coscienza" il dolore, per la sofferenza arrecata all'altro.

Egli dunque si serve del concetto di coscienza per indicare il mezzo, il legame tra la propria e l'altrui felicità, tra l'autonomia e l'eteronomia dell'istinto a essere felici, tra l'io e il tu.

"Coscienza" significa comunque sapere, consapevolezza, ma non indica il sapere in generale, bensì quel tipo di sapere che si riferisce al nostro comportamento morale: «il sapere è una luce che illumina soltanto; la coscienza è luce condensata, divorante; è un sapere cattivo, suscettibile, limitato alla consapevolezza, così volentieri cancellata e tuttavia incancellabile, delle mie cattive azioni. Limitazione è restrizione, oppressione. La coscienza, cioè la cattiva coscienza, è un sapere oppresso, violentemente soffocato e represso [...] che, a differenza della comune luce del giorno del sapere, è la luce accecante dei propri malvagi sentimenti e azioni».²⁶⁸

Si tratta dunque di un sapere nel senso di una consapevolezza legata a critiche e rimproveri: come l'uomo rimprovera il suo prossimo se gli procura sofferenze e tormenti, così può rimproverare se stesso se si è reso colpevole di un qualche torto o mancanza contro gli altri, appellandosi a quel giudice imparziale che porta dentro di sé²⁶⁹.

²⁶⁸ Ivi, p. 205.

²⁶⁹ «È molto difficile, se non proprio impossibile, [...] rappresentarsi i propri difetti in maniera così chiara come i difetti degli altri, emettere su di sé un giudizio imparziale ed essere, in una e medesima persona, nel contempo parte lesa e giudice. Ma proprio per superare questa difficoltà, per risolvere questo enigma, si è fatto della coscienza una particolare "sorprendente" capacità di consapevolezza, uno scrignetto morale, una nascosta Santa Fema, un *Urim e Tummim* nell'uomo. Come si è considerata la Bibbia totalità di tutto il sapere, come si è letto in essa tutto ciò che l'uomo solo millenni dopo la sua origine, col sudore del viso, ha a poco a poco faticosamente riconosciuto e scoperto, perfino le verità geologiche e astronomiche, così si è considerata la coscienza, dopo che ormai era dileguato il suo significato originario, come un *factotum* morale, una specie di antenna, si è trovato nella coscienza già contenuto a priori tutto quello che gli uomini solo dopo secoli di aspri conflitti hanno stabilito come giusto ed ingiusto, anzi tutto quello che oggi è ancora combattuto e condannato dalla santa chiesa cattolica come mancanza di coscienza»; (ivi, pp. 206-207).

Feuerbach ci descrive la coscienza come l'io che si pone al posto del tu offeso, che in virtù di un'istintiva e insopprimibile simpatia, vive le sue stesse sofferenze: «infatti posso formarmi una coscienza dei dolori procurati agli altri solo perché so per diretta esperienza che cos'è il dolore, solo per lo stesso motivo per cui io fuggo i dolori; posso provare pentimento per i danni arrecati agli altri, solo per le stesse ragioni per cui non voglio che mi si danneggi; e solo per le stesse ragioni per cui mi adiro di aver perduto al gioco, posso rimproverarmi d'infamia, se ho vinto con l'inganno, e con l'inganno ho fatto adirare l'altro per la sua perdita. Il volere morale è quel volere che non vuole arrecare alcun male, perché non vuol soffrire alcun male. Anzi, solo il volere, che non vuol soffrire alcun male, quindi soltanto l'istinto di felicità, è la legge e la coscienza morale, che trattiene o deve trattenere l'uomo dal fare il male»²⁷⁰.

Tale coscienza morale si fonda sulla verità del sensualismo, dal momento che l'uomo prova simpatia nei confronti dei suoi simili perché li riconosce, al pari di lui, come esseri sensibili: «l'altro cui riconosco diritti pari ai miei non è per me un indifferente, non è l'uomo in generale come lo rappresenta nella propria testa il filosofo del diritto, ma è piuttosto il mio prossimo, un consanguineo, un uomo della mia stessa stirpe, un uomo del mio stesso colore. Infatti, i confini del paese, del popolo, dell'origine, del colore, sono originariamente anche i confini della coscienza morale, cioè della consapevolezza del giusto e dell'ingiusto; contro colui che mi è estraneo tutto è concesso»²⁷¹. L'estraneità cui fa riferimento Feuerbach in questo passo, è intesa nel senso dell'incapacità dell'uomo di vedere nell'altro da sé una comunanza di sangue e di carne, che ne fa un essere degno di rispetto. Quando, al contrario, l'individuo avverte tale comunanza non può restare sordo al grido di dolore dell'altro.

²⁷⁰ L. Feuerbach, *Spiritualismo e materialismo*, cit., p. 75.

²⁷¹ Id., *Teogonia*, cit., pp. 130-131.

La coscienza è proprio la rappresentazione, l'immagine, l'eco di questo grido di dolore che dissuade l'io dal procurare patimenti, o lo tormenta, nel caso in cui abbia già arrecato al suo prossimo qualsivoglia sofferenza e afflizione.

Pertanto tale coscienza emerge, come cattiva coscienza, soltanto dopo che l'io ha agito²⁷², o meglio, dopo che ha compiuto una cattiva azione.

Essa è infatti «solo l'offeso istinto di felicità dell'altro che penetra lacerante nelle viscere del mio istinto di felicità. Quel che ho fatto all'altro, lo faccio ora a me stesso al suo posto; quel che io con le buone e in pace con lui e con me stesso non ho voluto riconoscere, che c'è cioè solo una felicità comunitaria, lo riconosco ora in modo distorto, colle cattive, in conflitto con me stesso».²⁷³

Chi non dà importanza alle proprie cattive azioni e quindi non ha una cattiva coscienza, è definito da Feuerbach un "mostro morale", ossia un individuo che non ha affatto coscienza: «chi non ha mai visto o provato una punizione, ricevuto un rimprovero dagli altri o rivolto un rimprovero ad un altro – poiché notoriamente si indica come errore altrui quello che non si imputa affatto a se stessi o che quantomeno non ci si imputa come errore - non potrebbe mai e poi mai rivolgere rimprovero a sé. Ciò che l'uomo vede fare agli altri e sente approvare dagli altri - i suoi genitori, i suoi coetanei, le persone del suo stesso ceto, i suoi conterranei - lo fa a sua volta e lo fa con buona coscienza. Dove sono consuetudine il vizio e il crimine l'uomo non ha neanche coscienza di questi come crimine e vizio. La coscienza morale è la paura di

²⁷² «La coscienza è stata distinta in coscienza che precede il fatto, che l'accompagna e che lo segue. Ma solo quest'ultima, come si è detto, merita questo nome; giacché prima e durante il fatto l'uomo ha dinanzi agli occhi solo il suo interesse, solo la soddisfazione della sua passione, della sua brama; solo dopo averlo commesso egli comincia a rifletterci su, e perviene a una critica morale. Prima e durante il fatto la coscienza tace o almeno la sua voce è così debole e sommessa che non è affatto udita dall'autore del fatto; ma quando la coscienza non spaventa e atterrisce in maniera chiara e distinta come il tuono, non si può parlare di coscienza. Se la coscienza che precede e quella che segue fossero uguali, oh, come sarebbe felice il genere umano, come gli sarebbero risparmiate molte azioni orribili!»; (G. Cognetti, *Ricerca della felicità e religione in Ludwig Feuerbach*, cit., p. 206).

²⁷³ Ivi, p. 204.

fare qualcosa che possa essere punito, anche se la punizione dovesse consistere soltanto nel giudizio sprezzante degli altri – un giudizio che però l'uomo fa diventare il suo proprio giudizio e la sua unità di misura»²⁷⁴.

Da quanto detto emerge che il concetto feuerbachiano di coscienza è senz'altro un lascito della teologia rivelata, che però Feuerbach ha completamente umanizzato, sottraendolo alle manipolazioni della Chiesa e del suo clero.

La coscienza coincide infatti con l'istinto di felicità un tempo imprigionato e costretto all'obbedienza della fede in un Dio che ricompensa e punisce, ossia alla fede nel paradiso e nell'inferno, nell'eterna beatitudine e condanna.

L'istinto di felicità liberato da tale fede e dal dominio della teologia, umanizzato e mondanizzato, è diventato sinonimo di animo, cuore, compassione, spirito umanitario, umanità, e dunque rimanda ancora una volta al concetto feuerbachiano di Genere, che ha del tutto sostituito il divino.

6. Felicità, temporalità, socialità: la socievolezza come ciò che rimane dello spirito religioso

Strettamente connesso all'istinto di felicità individuale è per Feuerbach, la compassione, ossia la partecipazione alle sofferenze dell'altro, all'altrui istinto di felicità offeso, maltrattato.

Infatti, l'impulso a essere felici è intollerante verso la sofferenza in generale, e quindi si sente colpito anche quando a soffrire è l'altro da sé: la «simpatia col sofferente nasce solo da antipatia verso la sofferenza, dal non voler soffrire [...] quanto più un uomo è indifferente, insensibile al proprio dolore, tanto più insensibile sarà verso il dolore degli altri. E solo perché

²⁷⁴ L. Feuerbach, *Teogonia*, cit., p. 129.

le sofferenze del prossimo fanno male anche a lui o almeno lo turbano nella sua felicità [...] solo per questo arreca attivamente aiuto agli altri»²⁷⁵.

Si tratta dunque di una simpatia non puramente psicologica, ma espressione di quell'unità strutturale degli individui umani, la cui rottura implica infelicità, dolore, miseria.

Per questo la compassione ha il suo fondamento nell'istinto di felicità che è iscritto nella vita stessa, nella natura comune a ciascun individuo.

Feuerbach riprende il concetto di compassione direttamente da Schopenhauer, che aveva fatto di essa il fondamento della moralità, la sicura garanzia della buona condotta morale²⁷⁶.

Tuttavia non si tratta della compassione negatrice dell'egoismo (così come la intendeva Schopenhauer), bensì sublimatrice di quell'amore di sé, che pur di tutelare se stesso è disposto anche a sacrificarsi per gli altri.

Dunque la propria felicità non è il fine, ma il presupposto della morale ed è in questo senso che Feuerbach parla di "socialismo", senza che però il termine abbia una connotazione politica, né tantomeno economica. Si tratta semplicemente dell'idea che gli antagonismi tra gli individui, seppur inevitabili, non siano irriducibili, dal momento che il volere di ciascuno ha la capacità di porsi dei limiti, di riconoscere i diritti degli altri, considerati come suoi affini e necessari al perseguimento della propria felicità. Persino nei rapporti di produzione e di scambio, l'io si rende conto di quanto il proprio benessere sia collegato a quello dell'altro.

²⁷⁵ G. Cognetti, *Ricerca della felicità e religione in Ludwig Feuerbach*, cit., p. 201.

²⁷⁶ «In opposizione ai vuoti principi morali filosofici, Schopenhauer, che si distingue dagli altri filosofi speculativi tedeschi per la propria franchezza, chiarezza e determinazione, ha indicato nella *compassione* il fondamento della morale, l'unico impulso veramente morale e allo stesso tempo vitale che sia attivo nell'uomo. Fra le altre cose ad esempio afferma: "la compassione illimitata con tutti gli esseri viventi è la garanzia più solida e sicura del buon comportamento morale e non ha bisogno di alcuna casistica. Chi ne è colmo, sicuramente non offenderà nessuno, non danneggerà nessuno, non farà del male a nessuno, ma lo aiuterà come può, e tutte le sue azioni avranno l'impronta della giustizia e dell'amore per gli uomini". Di singolare verità e chiarezza è il modo in cui egli dimostra, in singoli esempi, che è soltanto la più grande mancanza di compassione a imprimere su un'azione il marchio della più bassa abiezione e scelleratezza morale; e in particolare il modo in cui dimostra che, anche a fondamento "della prima e fondamentale virtù cardinale, la giustizia", del *neminem laede*, "non recare offesa a nessuno", non sta un fantasma generale, né l' "idea" o il dovere della giustizia *in abstracto*, bensì la compassione»; (L. Feuerbach, *Etica e felicità*, cit., pp. 73-74).

Feuerbach sebbene ammetta questa possibile armonia tra gli uomini, tuttavia non crede che essa si stabilisca automaticamente.

Infatti, è vero che, come sosteneva anche Schopenhauer, ogni uomo ha un'indole, un carattere specifico che lo determina ad un certo comportamento, ma, secondo Feuerbach, le inclinazioni se prese per tempo possono essere corrette, riorientate nel corso delle esperienze di vita: «l'uomo peraltro può vincere un'inclinazione solo se questa si trova ancora nello stadio in cui può essere vinta, se egli cioè prende coscienza di essa in tempo e adotta i rimedi appropriati, non solo spirituali, agenti attraverso la rappresentazione, ma anche materiali, fisici; infatti l'esperienza insegna che i migliori insegnamenti che diamo agli altri, i migliori propositi che noi stessi concepiamo, non provocano mutamenti morali, almeno effettivi e duraturi, se non sono accompagnati e sostenuti al tempo stesso da mutamenti materiali. Molti vizi e delitti si producono tra persone povere e incolte, perché esse non possiedono e spesso neppure conoscono i mezzi attraverso cui soltanto quei mali si possono prevenire con successo»²⁷⁷.

Risulta dunque evidente il peso che le condizioni materiali di esistenza, il modo di vivere e, come constatato in precedenza, persino la nutrizione hanno, a giudizio di Feuerbach, sul comportamento morale dell'uomo. Tale condotta, infatti, dipende anche dai beni esterni, dalla natura, dalla corporeità, poiché la virtù, proprio come il corpo, ha bisogno di essere nutrita²⁷⁸, educata, nell'ambito di determinate condizioni spazio-temporali. Infatti solo laddove gli individui hanno a disposizione tutto il necessario per vivere, essi risulteranno anche apprezzabili moralmente.

²⁷⁷ Id., *Spiritualismo e materialismo*, cit., p. 111.

²⁷⁸ «La virtù, proprio come il corpo, ha bisogno di nutrimento, di vestiti, di luce, di aria, di spazio. Laddove gli uomini vivono pressati l'uno all'altro, come nelle fabbriche inglesi e nelle case operaie [...] là anche alla morale è sottratto ogni spazio vitale in cui possa svilupparsi, la [...] virtù è [...] un monopolio dei signori fabbricanti, dei capitalisti»; (A. Schmidt, *Il materialismo antropologico di Feuerbach*, cit., p. 245).

Ciò implica una visione positiva dell'esistenza, che ammette una possibilità di progresso, di miglioramento, di realizzazione della propria felicità, che è sempre strettamente legata a quella dell'altro: questo differenzia la posizione feuerbachiana dal pessimismo schopenhaueriano.

Basti considerare, per fare un esempio, il modo in cui Feuerbach definisce la felicità, non per via negativa, come fa Schopenhauer, il quale mette sempre al primo posto il desiderio inappagato dell'individuo, ma per via positiva, quale stato sano, di benessere, nell'ambito del quale un uomo può soddisfare gli istinti appartenenti alla sua essenza senza alcun ostacolo.

È bene notare come Feuerbach guardi all'uomo come essere in primo luogo sensibile, dipendente dalla natura, ma anche come essere storico, collocato nello spazio e nel tempo: la storia trasforma continuamente i contenuti dei suoi desideri e in particolare libera il suo istinto di felicità dai propri aspetti mistici e fantastici mostrandone l'irrealtà.

Tale istinto di felicità è dunque iscritto da Feuerbach non solo nella natura ma anche nella storia, nella cultura, nell'ambito della quale l'individuo viene educato a subordinare obiettivi primari a obiettivi secondari e dunque a regolare quell'istinto di felicità, che in questo modo acquista i caratteri della razionalità e della moralità.

Infatti, a giudizio di Feuerbach, «si dà felicità vera solo se si supera la primitività dell'immediatezza istintuale e si soddisfa un impulso alla felicità come totalità della persona umana in un determinato momento di sviluppo, mediante beni che *tutti*, sulla base di una consapevolezza storicamente acquisita, riconoscono o possono riconoscere come tali»²⁷⁹.

Dunque l'etica eudemonistica feuerbachiana sfugge alla relatività implicita nel concetto di felicità e Feuerbach tenta di darne un fondamento oggettivo e universale: «accanto alle preferenze soggettive, basate sulle conoscenze che l'individuo ha delle alternative possibili

²⁷⁹ G. Cognetti, *Ricerca della felicità e religione in Ludwig Feuerbach*, cit., p. 35.

delle sue azioni, esso individua preferenze oggettive, le quali suppongono “una conoscenza completa delle proprietà più o meno benefiche che gli oggetti della scelta hanno per lui”. Un primo criterio per determinare il contenuto della vera felicità è costituito dai valori dell’autoconservazione, che tutti gli esseri umani condividono. Gli uomini trovano piacere in primo luogo nella soddisfazione di necessità primarie»²⁸⁰.

Feuerbach sostiene che l’oggettività del principio di felicità è l’esito del progresso storico che mostra l’emergere graduale di una serie di beni, di abitudini, di valori, di istituzioni, la cui validità è universale, al di là della diversità degli usi e costumi dei popoli.

Alcuni di questi valori, come la bontà, la salute, il benessere che deriva dalla pulizia del proprio corpo, richiedono tempo per essere riconosciuti come fondati su un concetto oggettivo di felicità.

A tal proposito Feuerbach fa l’esempio della sporcizia, ossia «un vizio connaturato all’uomo, fondato sulla sua naturale indolenza, pigrizia, amore per la consuetudine e la comodità, che si estende non solo al singolo, bensì ad intere popolazioni e stirpi. Gli abitanti di Sumatra, ad esempio, “non lavano mai le proprie vesti, gli ottentotti mai il proprio corpo. La sporcizia è perciò penetrata così profondamente nella loro pelle, che non si riesce quasi a distinguere quale sia il loro vero colore, sono neri come fuliggine”. Gli ottentotti, gli abitanti dell’*Unalaschka* e quelli della Groenlandia si cibano addirittura dei propri pidocchi. Questi ultimi, “perché il sudore della fronte non vada sprecato, lo tolgono con un coltello e lo leccano” e gli abitanti dell’*Unalaschka* “divorano il muco del naso”. I groenlandesi in effetti si lavano, ma si lavano – e per giunta non gli uomini, ma le donne - nella propria urina. Che aberrazione del gusto! Questa è la situazione per quanto riguarda la sporcizia dell’ “uomo nel suo stato selvaggio e rozzo” [...] Nondimeno la pulizia, che per l’uomo rozzo e selvatico è un

²⁸⁰ F. Andolfi, *Il cuore e l’animo. Saggi su Feuerbach*, cit., p. 148.

dovere amaro e sgradevole, che, appunto perciò, egli non compie o compie solo di malavoglia, con avversione, per l'uomo civilizzato è una soddisfazione è un'attività del o di un istinto di felicità, una virtù basata sull'inclinazione e l'istinto, la cui pratica, anche se sempre uguale, soprattutto per quanto riguarda l'applicazione di pulizie radicali, [...] gli riesce tuttavia così naturale come il mangiare e il bere che, come sappiamo da Lutero, è l'opera più lieta e semplice di tutte»²⁸¹.

Ciò che vale per la pulizia, vale anche per la bontà e per la salute²⁸²: l'uomo deve prima abituarsi a tali valori, che in un primo momento possono apparire come mere costrizioni.

C'è quindi per Feuerbach un progresso, un'evoluzione delle capacità di provare piacere, che attraversa la storia di interi popoli, così come la vita di ciascun singolo individuo: «quel che oggi, con questo stato d'animo, in queste condizioni fisiche e spirituali, faccio solo perché lo debbo fare, dunque di malavoglia, forse già domani lo farò con facilità e gioia. Quel che in questo periodo della mia vita mi causa solo malumore, mi ripugna come l'andare a scuola, è appunto questione di dovere, mi torna più tardi a gran vantaggio e soddisfazione, anche se forse non immediatamente in se stesso, ma solo nel suo risultato, e io riconosco ora sorridendo che la camicia di forza del dovere mi fu imposta solo per ordine del mio proprio istinto di felicità, allora però ancora frainteso e non riconosciuto»²⁸³.

²⁸¹ L. Feuerbach, *Etica e felicità*, cit., pp. 50-52.

²⁸² «Vi sono innumerevoli persone e addirittura specie umane che si reputano sanissime; ma solo perché sono malate fin dalla nascita e, di conseguenza, non sanno e non vogliono neppure sapere nulla della salute. Ma da questa presunta salute del malato consegue forse che non esiste alcuna salute reale e che questa salute reale non è un bene in se stessa? [...] Ma anche al bene stesso, alla salute, l'uomo si deve prima abituare. Anche il migliore dei vini non piace se non si è abituati al vino o soltanto a uno assai scadente. Conosco "patrioti" bavaresi, per i quali il salto oltre il particolarismo "della bevanda nazionale bavarese" rappresenta già un *salto mortale*; che davanti a un bicchiere di vino arricciano il naso come se si offrisse loro la pozione di cicuta socratica. [...] "Ogni inizio è difficile" si dice anche qui e ovunque, nel grande come nel piccolo, nell'alto come nel basso. E, purtroppo, vi sono innumerevoli persone e anche popoli che inorridiscono davanti alle difficoltà e alle avversità dell'inizio, oppure, anche quando riescono a superarle con fatica e grave disagio, non procedono oltre, né più in alto, ma, esausti, rimangono fermi per tutta la vita a metà strada, perché ogni progresso è una cesura, a ogni cesura è collegato un nuovo inizio, e a ogni nuovo inizio ancora nuove difficoltà, diverse dalle prime soltanto nel genere»; (ivi, pp. 57-58).

²⁸³ G. Cognetti, *Ricerca della felicità e religione in Ludwig Feuerbach*, cit., p. 188.

Dunque per Feuerbach la volontà procede parallelamente allo svolgersi della vita, la quale le fornisce di continuo nuovi materiali e nuovi oggetti da desiderare.

Il volere si presenta così come una sorta di impulso che varia a seconda dei contesti e che spinge l'uomo ad amare l'oggetto al quale rivolge il suo anelare e a sottrarsi ai mali incombenti per realizzare un'esistenza piena e felice.

Non esiste altro rimedio contro i disagi, i dolori, le atrocità della natura e dell'umanità che il tempo: «non la volontà, né la ragione, soltanto il tempo, il futuro, libera dalle passioni e dalle follie, dai vizi e dai mali del presente»²⁸⁴.

Esso non è, come per Kant, una semplice forma dell'intuizione, bensì una condizione reale, che fa tutt'uno con la vita²⁸⁵, essendo in grado di liberarci da quanto vi è di inconciliabile con l'esistenza e il benessere umano.

Solo il tempo è in grado di superare il contrasto tra inclinazione e dovere²⁸⁶, mostrando come non si tratta di una contraddizione insolubile, bensì di due facce dello stesso impulso di felicità, che nell'ambito dei doveri, verso se stessi e verso gli altri, non è immediatamente riconosciuto e pertanto soggetto a fraintendimenti: «ma che cos'altro sono questi doveri se non i diritti della propria felicità nascosti dietro il nome umile e ipocrita del dovere? Perché non vuoi

²⁸⁴ L. Feuerbach, *Spiritualismo e materialismo*, cit., p. 56.

²⁸⁵ «Il tempo, in verità, non è una pura forma dell'intuizione, ma forma e condizione essenziale della vita. Dove non esiste avvicendamento e successione, dove non c'è movimento, cambiamento, sviluppo, non c'è neppure vita e natura; ma dallo sviluppo è inscindibile il tempo. Ciò che si sviluppa, è; ma ora non è ciò che è stato una volta e che sarà in futuro. Se togli da me il tempo [...] mi togli il sangue dalle vene, il cuore dal corpo, il cervello dalla testa e non mi lasci nient'altro che la morte o il nulla buddistico. Nel pensiero certo il tempo è la prima cosa, se tu lo separi dallo sviluppo, dal cambiamento, dal movimento, lo presupponi a essi; ma il pensiero non è il signore e il padrone della natura, in realtà il tempo è inseparabilmente uno con lo sviluppo, con la natura, con le cose temporali»; (Id., *Etica e felicità*, cit., pp. 41-42).

²⁸⁶ «Inclinazione e dovere non sono comunque parole con lo stesso significato, non sono sinonimi; devono dunque venire distinti. Ciò che faccio per inclinazione, lo faccio partendo dall'istinto di felicità, lo faccio perché mi rende immediatamente felice, lo faccio volentieri, con piacere e amore. Quello che faccio per dovere, lo faccio anche se non mi rende felice, ma appunto per questo mi rende anche così spesso infelice, mi disgusta; lo faccio superando me stesso, solo per una costrizione interna ed esterna: poiché queste costrizioni sono quasi sempre insieme, anche se non siamo consapevoli di quella esterna o, per ottenebramento morale, ci illudiamo di agire mossi soltanto da senso del dovere. Ma da questa discordanza del senso, da questo contrasto verbale, dobbiamo far immediatamente seguire, come i puristi e i pedanti della morale, la triste necessità di un formale e totale divorzio fra dovere e inclinazione?»; (ivi, p. 47).

dunque riconoscerli apertamente e confessare che quel che è oggetto del dovere nella vita è anche oggetto dell'istinto di felicità? È il dovere che di giorno in giorno, di anno in anno, dalla gioventù alla vecchiaia, chiama il contadino sulle sue terre e i suoi campi, l'artigiano nella sua officina, il commerciante al suo banco, l'impiegato nel suo ufficio. Ma non è forse questo dovere al contempo il suo vantaggio, un comando del suo istinto di felicità?»²⁸⁷.

Dunque il volere dell'uomo è situato all'interno del tempo che rende inattuali certi bisogni, li supera e ne fa emergere di nuovi, schiudendoci nuove possibilità di realizzazione dell'impulso alla felicità, che è proprio di ciascun individuo.

A tal proposito Feuerbach sostiene che «ogni nuovo periodo di vita reca anche nuovi materiali e nuovo volere. Quel che egli (l'uomo) in precedenza riconosceva sua ultima volontà per ogni tempo, gli appare ora come l'ultima di un determinato tempo, e quel che in precedenza valeva per lui come l'essenza assoluta del suo potere e volere, è retrocesso ora nel rango più modesto di un'essenza finita. Ma se muta l'oggetto del volere, muta anche il volere»²⁸⁸.

Alla luce di tali considerazioni, è dovere di ciascun individuo una sorta di saggezza pratica nell'amministrare i propri bisogni o desideri, in modo che a ognuno di essi sia accordato il tempo che gli compete.

²⁸⁷ G. Cognetti, *Ricerca della felicità e religione in Ludwig Feuerbach*, cit., pp. 150-151.

²⁸⁸ L. Feuerbach, *Spiritualismo e materialismo*, cit., pp. 54-55.

7. Il progresso storico dell'umanità quale alternativa alla beatitudine celeste

Feuerbach nel ribadire il legame indissolubile tra la temporalità e i bisogni e le volizioni degli esseri viventi, guarda con fiducia al destino dell'umanità prospettando un futuro in cui ciascun individuo rinuncerà al suo desiderio di onnipotenza e onniscienza, limitando il suo desiderare solo a ciò che può accadere nell'abito della propria esistenza terrena. Nel suo sviluppo storico, l'uomo è chiamato a cercare la propria destinazione entro i limiti di questa vita²⁸⁹: così facendo egli accetta il corso eterno e il consumarsi della sua vita a vantaggio degli uomini futuri, che chiariranno tutti i dubbi e le difficoltà che tormentano il presente e il passato. Ogni uomo infatti esiste in una storia²⁹⁰, l'uno succede all'altro: l'umanità è in perpetuo movimento, in

²⁸⁹ «Non vi potete spiegare la vita senza l'aldilà? Che cosa folle! Essa diventa inspiegabile proprio a causa dell'ipotesi di un aldilà. E non sono proprio le funzioni vitali che il cristiano adduce come prova a *favore* di un aldilà le più convincenti prove *contro* di esso? [...] Che cosa folle dedurre dal fatto che l'uomo dorme la necessità che egli un giorno diventerà un essere che non dorme più, sempre con gli occhi spalancati, sempre sveglio! Il dato di fatto che l'uomo dorme è anzi proprio una prova evidente che il sonno appartiene all'essenza dell'uomo, che quindi la sua reale e vera destinazione è solo quella che egli può raggiungere, certamente non nel sonno, ma tuttavia in relazione al sonno»; (Id, *L'immortalità*, a cura di Marco Vanzulli, cit., p. 116).

²⁹⁰ La nozione di storia non è del tutto estranea alla filosofia di Feuerbach, troppo spesso considerato un pensatore astratto, isolato, con scarso senso dello sviluppo storico. Marx in particolare, nelle sue *Tesi su Feuerbach* osserva che quest'ultimo ha sì rivalutato la componente naturale della realtà umana, ma ha del tutto trascurato la dimensione storica dell'uomo. Dunque Feuerbach tenderebbe a concepire l'individuo come un'entità naturale sostanzialmente passiva, non come un soggetto capace di agire e di trasformare la natura, cioè come un soggetto attivo che si esplica nella pratica. L'uomo di Feuerbach è in realtà soltanto un *bourgeois*, ossia un uomo privato senza una vita pubblica e comune. Per liberare dalla sua particolarità questo uomo e per superarne l'estraneazione, Marx auspica un'emancipazione dell'uomo non soltanto economica e politica, ma anche "umana". Tale emancipazione non si riferisce però all'uomo in quanto *ego* o *alter ego* (Feuerbach), bensì al mondo dell'uomo, poiché in questo caso esso stesso è il suo mondo umano, cioè rappresenta essenzialmente un essere generico sociale, ossia uno *zōon politikòn*. La critica marxista dell'uomo borghese si presenta quindi come critica della sua società e della sua economia. «Senonché, osserva il Marx, qui è evidente che la società, che ci viene presentata, non è colta nella concretezza dei suoi momenti storici, nella concreta opposizione dei loro elementi. La società concreta, che ci offre la storia, ha il principio del suo sviluppo nei contrasti interni, che per la stessa soluzione loro dan luogo a nuovi contrasti: e questa sua dialettica interna, che nella religione ha il suo semplice riflesso, deve appunto spiegarsi. Come avviene che la società entri in contraddizione con se stessa e dalla coscienza di tale contraddizione (critica-teorica) sia spinta a determinare la soluzione col rovesciamento pratico di se stessa (rivoluzione)? Questo, dice il Marx, è il punto che il Feuerbach ha completamente mancato di affrontare»; (R. Mondolfo, *Umanesimo di Marx*, Einaudi, Torino 1968, pp. 52-53).

Al di là delle critiche che gli sono state rivolte, non si può negare che, come tutte le filosofie di matrice hegeliana, la filosofia feuerbachiana non poteva essere priva di senso storico, non poteva non considerare lo stretto legame che intercorre tra un'affermazione teorica e l'evoluzione dell'umanità, a sua volta guidata da un'interna logica.

rinnovamento incessante e l'esistenza storica di ciascuno è determinata da un fine, una destinazione che ne rappresenta anche il termine, la meta ultima. Una volta raggiunta, l'individuo muore. In quanto essere naturale egli non ha una destinazione sovranaturale o sovraumana, proprio come accade agli animali e alle piante: l'animale è destinato a essere animale, la pianta a essere pianta, l'uomo a essere uomo. In altre parole egli ha nella sua esistenza terrena il suo scopo, la sua destinazione.

Pertanto credere in una vita e beatitudine eterna significa credere nell'assenza di un fine e dunque in una vita solo apparente, perché senza scopo. Senza la morte, a giudizio di Feuerbach, non c'è storia e senza storia non c'è progresso, realizzazione della vera essenza umana, del Genere che supera i limiti degli individui.

È quindi assai stretto il nesso che collega la critica feuerbachiana al processo temporale, alla crisi storica irreversibile delle antiche credenze e certezze metafisiche: «non c'è altro rimedio contro le malattie inguaribili, le cattiverie e le atrocità della natura e del mondo degli uomini che il *tempo*. Quel che il tempo porta con sé per spaventarci e addolorarci, lo risommerge poi nelle sue onde a nostra consolazione e salvezza. [...] Riabilitiamo dunque anzitutto il tempo! Solo lui dobbiamo ringraziare, se ci siamo liberati dei mostri delle antiche ere geologiche, dei dinosauri, magateri, ictiosauri, e come altro si chiamano questi esseri giganteschi; solo lui ringrazieremo se ci libereremo un giorno, certo non senza la nostra collaborazione, delle mostruosità teologiche e antropologiche attualmente ancora in vita, incompatibili con l'esistenza e la prosperità dell'uomo»²⁹¹.

È stato giustamente rilevato che, «pur attraverso le vicissitudini del passaggio dall'hegelismo all'antihegelismo, Feuerbach conserva in pieno l'atteggiamento storicistico d'origine nettamente hegeliana di presentare la vera filosofia (cioè la propria) come presa di coscienza universale di tutto il corso storico. Anche in Feuerbach filosofia, storia della filosofia (e teologia) e filosofia della storia si avvicinano quindi quasi a fondersi» (E. Rambaldi, *La critica antispeculativa di L. Feuerbach*, La Nuova Italia, Firenze 1966, p. 116).

²⁹¹ G. Cognetti, *Ricerca della felicità e religione in Ludwig Feuerbach*, cit., p. 186.

Al desiderio esaltato del singolo di essere onnisciente e infinito si opporrà la realtà e l'umanità, al cielo dell'aldilà sarà sostituito il cielo sulla terra, il cielo del futuro storico in cui saranno smascherate le illusioni teologiche.

L'individuo feuerbachiano guarda al futuro come alla dimensione in cui troveranno una soluzione tutte le questioni che nel presente hanno valore e significato per lui, in cui ciò che è oggi apparentemente insolubile sarà risolto²⁹². Nel corso della storia si riuscirà a venire a capo di tali questioni perché si giungerà alla piena consapevolezza del fatto che le loro premesse e i loro oggetti sono, per quella nuova epoca, illusori e inutili astrazioni. Feuerbach fa l'esempio del problema dell'unità di umano e divino in Cristo, di corpo e anima nell'uomo, della conciliazione tra provvidenza e libertà umana, che si fondavano sulla fede in entità soprannaturali e si pensava potessero venire risolte solo nell'aldilà. In futuro l'esigenza di una dimensione oltreumana e ultraterrena verrà meno e ciò sarà possibile in quanto i desideri reali degli uomini prenderanno il posto di quelli immaginari e soprannaturali, grazie ai progressi della scienza e della filosofia: «infatti, chi s' interessa davvero di arte e di scienza si rivolge coi suoi desideri alla posteriorità ed è completamente soddisfatto [...] chi si sia sollevato al punto di vista dell'arte e della scienza e ne sostenga gli interessi deve rinunciare anche per quanto riguarda la sua persona all'*onniscienza* e all'*onnipotenza*, anzi vi ha già inconsciamente rinunciato in anticipo; infatti le arti e le scienze prosperano solo con la cooperazione degli uomini; esse non sono una proprietà privata, sono un bene comune dell'umanità, sono gli ambiti in cui il malfamato comunismo è già una verità»²⁹³. Feuerbach insiste sull'opposizione della teologia alla filosofia e alla scienza: queste ultime hanno liberato lo spirito dell'umanità ampliandone la mente e il cuore, laddove la teologia limita e restringe le nostre facoltà

²⁹² «Ciò che l'umanità desidera nella giovinezza del passato lo possiede pienamente nella vecchiaia del futuro. [...] il futuro guarisce le sofferenze dell'*impulso di sapere insoddisfatto* del passato»; (L. Feuerbach, *L'immortalità*, cit., pp. 133-134).

²⁹³ Ivi, pp. 135-136.

intellettive e sensibili. Dunque, finché ha dominato la teologia, lo spirito scientifico e filosofico è stato oppresso, soppiantato dalla fede nei miracoli, dalle rappresentazioni di un Dio soprannaturale e di un'esistenza eterna. La teologia ha estraniato l'umanità dalla natura, togliendole la capacità di sentire e di pensare se stessa come parte di quella. Solo la filosofia del futuro, l'antropologia, sarà in grado di ristabilire quel nesso uomo-natura, avendo quale suo fondamento non il miracoloso e il sovrasensibile bensì il medesimo fondamento della scienza: la regolarità e necessità propria del corso naturale degli eventi.

Feuerbach individua il primo rivoluzionario dell'età moderna nello scienziato e filosofo Niccolò Copernico che con il suo scritto *De revolutionibus orbium coelestium* avrebbe spalancato le porte a tutte le più lontane e diverse rivoluzioni. Egli ha infatti rovesciato la più antica e sacra fede dell'umanità, ossia la fede nell'immobilità della terra e con essa ha scosso tutto il sistema di credenze del mondo antico e medievale «che aveva preteso di mettere la terra al di sopra dei corpi celesti, il papa al di sopra degli spiriti, l'imperatore al di sopra dei principi e dei popoli, l'uomo al di sopra degli uomini»²⁹⁴. Copernico, attribuendo alla terra l'iniziativa del movimento, ha tolto alla Bibbia ogni autorità e ponendola al pari degli altri corpi celesti ha negato all'umanità il suo cielo sensibile che è il fondamento del cielo della fede.

La paradossalità della credenza nella beatitudine celeste, a giudizio di Feuerbach, si manifesta pienamente quando si vogliono collegare i vecchi individui ai progressi compiuti dalla scienza e dalla filosofia. Al contrario, tali progressi necessitano di uomini «nuovi, freschi, migliori, poiché la gioventù è sempre migliore della vecchiaia»²⁹⁵. Gli uomini ancorati al passato, infatti, si oppongono sempre con tutte le forze alle nuove conoscenze e tendono a cristallizzare e divinizzare le proprie leggi, credenze, certezze. Pretendere che essi rinunciano a tali

²⁹⁴ Id., *L'uomo è ciò che mangia*, cit., pp. 33-34.

²⁹⁵ Id., *L'immortalità*, cit., p. 137.

rappresentazioni significherebbe chiedere loro di rinunciare alla propria natura, alla propria essenza²⁹⁶. Questa situazione paradossale per cui l'uomo è tanto un essere stabile e nemico del progresso, quanto propenso alle innovazioni viene spiegata da Feuerbach attraverso la constatazione che l'impulso di perfezionamento è nell'uomo solo un impulso secondario, mentre quello fondamentale è l'impulso di persistenza. L'unione di queste opposte proprietà (la stabilità e la progressione) diviene comprensibile solo se astraiano, nel pensiero, dagli uomini reali il concetto generale di "uomo", ma se guardiamo agli individui concreti ci rendiamo conto che queste proprietà opposte appartengono anche a esseri differenti: quella della stabilità ai vecchi; quella della perfettibilità ai giovani, che a differenza dei primi, non hanno alcun interesse personale ed egoistico ad opporsi a una nuova verità. Tuttavia Feuerbach precisa che anche colui che è disposto a perfezionare la propria natura e ad assecondare il progresso storico non per questo rinuncia alla propria irripetibile essenza: «da un cattivo poeta non ne verrà uno buono e compiuto così come da una mente stramba e superstiziosa una mente pensante precisa e lucida, né da un carattere perfido invidioso e servile un carattere nobile, così come un solano non diverrà un giglio, né un asino un cavallo. Tutti i progressi che faccio, secondo la specie e la natura, restano infatti sempre gli stessi, poiché avvengono sempre nel mio segno, allo stesso modo che i progressi dell'oca, nella misura in cui anch'essa ne fa, rimangono sempre passi d'oca e gli anelli annuali della quercia, per quanti anche ne disponga nel suo incessante impulso di accrescimento, sono e rimangono sempre legno di quercia»²⁹⁷. I progressi cui allude Feuerbach consistono semplicemente nel

²⁹⁶ «L'impulso di autoconservazione è onnipotente. Certo, una nuova verità o dottrina inizialmente spiacevole può avere effetti dannosi, poiché con le vecchie rappresentazioni all'uomo sembrano sempre scomparire anche i principi della sua esistenza, ma queste ferite col tempo guariscono da sé. La verità amara in un primo tempo diviene poi un'intima amica. Tuttavia si possono anche far accettare a individui e a popoli interi rappresentazioni e dottrine che contraddicono la loro natura, ma, dove questo accade, viene loro fatta accettare anche una natura a loro estranea, mentre la loro è soffocata con la violenza»; (ivi, p. 143).

²⁹⁷ Ivi, p. 149.

fatto che ogni uomo giunge nella sua vita a un punto in cui rompe il giuramento di eterna fedeltà fatto alla divinità, perché lo riconosce come falso, infondato, illusorio. Ma in questo modo egli non è diventato un altro uomo, è semplicemente se stesso, ha solo assunto consapevolezza delle sue potenzialità prima occultate, e della sua vera natura. Nel corso del tempo l'uomo cede al suo impulso di perfezionamento che Feuerbach paragona a un «costruttore edile che si limita a plasmare e sviluppare la materia di cui dispone»²⁹⁸, per far emergere come non si tratti di un creatore dal nulla, ma di qualcosa che opera sulla stessa essenza umana per purificarla dai suoi eccessi e dai suoi difetti e che ci fa diventare critici nei confronti della nostre false illusioni²⁹⁹. Il carattere di questa critica non è negativo (essa non consiste nel cancellare la nostra essenza per sostituirvene una nuova e alternativa) ma è positivo: opera sulla stessa essenza umana e sui suoi desideri soprannaturali per mostrarne la radice terrena. Dunque da questo impulso non ricaviamo alcun Dio ma sempre e solo l'uomo: «in breve, come tutti i misteri della teologia, anche l'impulso di perfezionamento trova il proprio senso e la propria soluzione nell'antropologia»³⁰⁰.

²⁹⁸ Ivi, p. 152.

²⁹⁹ «Il nostro perfezionamento non consiste in nient'altro che nello sviluppo e lo sviluppo in nient'altro che nel chiarimento e nella trasfigurazione di *ciò che siamo*. Il *senso* del nostro essere resta sempre lo stesso, cambia soltanto la parola, diciamo sempre la stessa cosa solo che la diciamo sempre più chiaramente: tutti i nostri progressi, tutte le opere e le parole attraverso cui ci esprimiamo sono soltanto sinonimi. Il nostro essere, perlomeno fintanto che stiamo crescendo, si manifesta sempre più deciso, più chiaro e più determinato; resi scaltri dall'esperienza, lo purifichiamo dei suoi difetti e dei suoi eccessi, diventiamo *critici*»; (ivi, p. 151).

³⁰⁰ Ivi, p. 152.

CAPITOLO IV

L'antropologia quale ultima, estrema forma di religione

I. La necessità insuperabile del bisogno religioso: desideri legittimi e desideri pretenziosi

L'uomo di cui parla Feuerbach, nonostante la negazione di Dio, non si è liberato del desiderio di una vita il più possibile felice e beata e con esso del timore per tutto ciò che possa ostacolare la realizzazione di questa felicità: «anche se togliete agli dei la promessa del paradiso, esso continuerà ancora ad esistere, seppure soltanto, come dicevano gli antichi Ebrei, nella buona salute, nelle stalle piene, nei torchi pieni; e se gli togliete la paura dell'inferno, esso continuerà ancora ad esistere, seppure soltanto nelle malattie più spaventose, nella sterilità delle mogli, delle greggi, della terra. Togliete pure agli dei ogni forza, ogni potere, e dimostrerete palesemente che la loro potenza è soltanto la potenza di quell'istinto di felicità, che, come è noto, "è stato da molto tempo confutato dalla filosofia", ma che, ciò nonostante, è e resta ancora il Re dei Re, il Reggente del Mondo, il Signore al di sopra degli dei e degli uomini»³⁰¹.

Pur negando Dio, l'individuo feuerbachiano non si è liberato della religione intesa quale atteggiamento pratico di altruismo, compassione e devozione per il prossimo, che in realtà nasconde nient'altro che il bisogno di soddisfare il proprio personale egoismo³⁰² e istinto di felicità, che è radicato nella natura di ciascun essere umano.

³⁰¹ Id., *Teogonia*, cit., p. 116.

³⁰² «Ciò che non si radica nell'egoismo dell'uomo non ha radice alcuna, non ha suolo né fondamento. Ci si rende conto soltanto di ciò di cui si ha avuto esperienza o di ciò che ci si rappresenta come una propria possibile esperienza. [...] Ed Aristotele dice: "bisogna convenire sul fatto che, in generale, compatiamo gli altri soltanto quando capita loro ciò che noi stessi *temiamo personalmente*" (*Retorica* 2, 8). Si conosce il simile soltanto attraverso il simile, come dicono gli antichi, e la sventura si conosce, nel ricordo o nel timore, soltanto attraverso la sventura. "Non resto estraneo al dolore ed imparai ad assistere gli infelici" (Virgilio, *Aen.* I, 643). Il sentimento

Pertanto il bisogno religioso di istituire legami con l'altro da sé rappresenta una necessità insuperabile, avendo il suo fondamento nell'essenza stessa dell'uomo: «non c'è nulla di più insensato che attribuire all'uomo un particolare "bisogno metafisico" indipendente dal suo istinto di felicità e farne addirittura il fondamento e l'essenza della religione: difatti proprio la prima *philosophia*, la filosofia dell'umanità che precede tutte le altre filosofie, la religione, mostra nel modo più persuasivo che questo bisogno metafisico si appaga solo al servizio dell'istinto di felicità; che la dottrina delle prime cose, cioè del creatore del mondo, e la dottrina delle ultime cose, la beatitudine e l'immortalità dell'uomo, esprimono e rappresentano un solo e medesimo pensiero, un solo e medesimo volere»³⁰³. L'uomo vuole essere felice e vuole esserlo al grado più alto, fino a che la sua stessa esperienza di vita, con il trascorrere del tempo, lo educa a ridurre il grado più alto ad uno più basso e modesto, raggiungibile sul piano dell'immanenza.

L'analisi feuerbachiana prende le mosse dalla convinzione che in ogni impresa, faccenda o passo importante che l'uomo compie nel corso della sua esistenza e che incide sulla propria felicità o infelicità, sorge necessariamente in lui il desiderio che riesca al meglio, e c'è perciò il rischio che facciano la loro comparsa gli dei. Pertanto l'alternativa alla religione come illusione non è altro che la moderazione dei propri desideri.

Infatti è «del tutto indifferente che il desiderio si esprima teisticamente o ateisticamente. In ogni desiderio ci sta un dio, ma anche in o dietro ogni dio sta solo un desiderio»³⁰⁴.

Nella natura di ciascun individuo trovano espressione due diverse tipologie di desiderio: quelli che Feuerbach definisce "ragionevoli e naturali", ossia conformi all'essenza dell'uomo e non

di uguaglianza che si fonda sulla semplice rappresentazione che l'altro uomo è simile a me è troppo indeterminato per poter fondare il vincolo dell'ospitalità; soltanto il sentimento di uguaglianza che si appoggia sulla possibilità di patire sventure simili è la fonte della reale compassione»; (ivi, p. 110).

³⁰³ G. Cognetti, *Ricerca della felicità e religione in Ludwig Feuerbach*, cit., p. 145.

³⁰⁴ Ivi, p. 94.

in contrasto con essa, quali il desiderio di vivere e vivere bene, essere cioè sani, felici, sereni, ed avere ciò che è necessario perché la propria natura si realizzi: tra questi può essere annoverata la vendetta per un torto subito, il voler avere discendenti che prolunghino la propria stirpe, rivedere la patria lontana, etc..; ci sono poi i desideri "falsi e immaginati", ossia che trovano una soddisfazione solo nell'immaginazione e quindi non pretendono neppure di essere realizzati: si tratta di quei desideri che sono del tutto in contrasto con la natura e la vera essenza dell'uomo, come l'immortalità o l'eterna giovinezza.

Dunque spetta alla natura, agli altri uomini, al trascorrere del tempo, dimostrare all'individuo come egli sbagli nel nutrire quelle pretese che vanno al di là del genere umano, e come debba moderarle o abolirle.

Feuerbach si rende conto che il porre come obiettivo supremo la ricerca della felicità rischiava di lasciare sempre aperta la via alla rinascita del dio soggetto della religione.

Da ciò il suo appello al binomio virtù-felicità, che emerge in particolare nelle pagine della *Teogonia*: «il fondamento della religione non è l'essere beato, ma il voler essere morale, poiché senza Dio, senza religione non è possibile alcuna virtù. E va bene! Ma il senso di queste parole è solo: non vi è virtù senza beatitudine, o se questa parola suona ultraterrena, non vi è virtù senza felicità. L'uomo non deve essere buono per diventare beato. Al contrario! egli deve essere beato per essere buono, poiché non può essere buono se non è beato o felice; l'esser-buono dipende dal ben-essere. La morale, che ha a che fare solo con i concetti, vuole rendere la felicità dipendente dalla virtù, ma la vita, dove non sono i concetti a decidere ma gli esseri, esseri sensibili, dotati di bisogni e desideri, fa il contrario e con buona ragione. La virtù è felicità (una felicità interiore ma non indipendente dall'esterno), il vizio è infelicità. La virtù che non

nasce dalla felicità è soltanto ipocrisia. Perciò, chi vuole rendere migliori gli uomini li renda innanzitutto più felici, e, se questo è impossibile, allora rinunci anche a quello»³⁰⁵.

Ne segue l'importanza attribuita da Feuerbach all'autocontrollo, alla capacità di autolimitarsi, una sorta di virtù stoica consistente in un vivere secondo natura, ossia secondo ragione, nel senso di un controllo sereno e severo delle proprie passioni.

Egli ritorna su questi temi nei suoi ultimi scritti di etica, dove emerge un legame così stretto tra felicità e virtù che nel momento in cui vengono a mancare le condizioni per la realizzazione dell'istinto di felicità, viene meno anche la possibilità che si realizzi la virtù.

Infatti, quest'ultima, come si evince dall'analisi feuerbachiana, è strettamente connessa alle esigenze del corpo e in generale alle condizioni materiali capaci di rendere la vita degna di essere vissuta: «la virtù ha bisogno come il corpo di nutrimento, vesti, luce, aria, spazio. Dove gli uomini sono pressati l'uno sull'altro come, ad esempio, nelle fabbriche e nelle abitazioni operaie inglesi, ammesso che si possano chiamare abitazioni quei porcili dove perfino l'ossigeno dell'aria non viene ripartito in misura sufficiente – si confronti a questo proposito lo scritto di K. Marx *Il capitale*, ricco quantomeno di fatti incontestabili e istruttivi, come pure di pensieri riformatori del genere più interessante ma anche più terribile – qui è anche tolto alla morale ogni spazio d'azione, qui la virtù è al massimo solo un monopolio dei signori proprietari di fabbrica, dei capitalisti. Dove manca il necessario alla vita, manca anche la necessità etica. Il fondamento della vita è anche il fondamento della morale. Dove per fame, per miseria, non hai alcuna sostanza in corpo, non hai nemmeno nella tua testa, nella tua sensibilità e nel tuo cuore alcuna ragione e sostanza per la morale»³⁰⁶.

³⁰⁵ L. Feuerbach, *Teogonia*, cit., p. 293.

³⁰⁶ Id., *Etica e felicità*, cit., pp. 59-60.

In questa circostanza Feuerbach fa ancora una volta riferimento al tempo, come ciò che è capace di farci abituare a indirizzare il nostro piacere verso oggetti diversi da quelli che soddisfano la necessità primaria del mangiare e bere, inducendoci così, anche in uno stato di mancanza e bisogno di cibo ed acqua, ad adottare comportamenti virtuosi: «chi vorrà negare che vi siano persino uomini che preferiscono patire la fame o addirittura morire di stenti piuttosto che rendersi colpevoli di una furfanteria criminosa? Purtroppo sono abbastanza frequenti quei periodi in cui la virtù patisce la fame e solo il furfante è dotato di beni di fortuna esteriori. Ma tali persone in precedenza, forse già dall'infanzia in poi, hanno avuto nella loro vita tempo e occasione di pensare ad altre cose e piaceri del tutto diversi dal solo mangiare e bere e di abituarsi ad esercitarsi a tal punto in queste altre cose che esse sono diventate per loro indispensabili come il pane quotidiano. Dalla giovinezza in poi essi non si sono abituati a furfanterie, o non hanno meditato e almanaccato solo quelle cose, di cui tali azioni sono l'esito necessario; per questo, anche nel bisogno, non compiono alcuna furfanteria. "L'abitudine è il segreto della virtù"; di certo anche del vizio, ma quell'affermazione contiene appunto in sé il tacito presupposto, che ci si abitua anche alla virtù»³⁰⁷.

Tutto questo discorso di Feuerbach, come sottolinea lui stesso, non contrasta con la convinzione secondo la quale è l'impulso alla felicità che trattiene gli uomini dal vizio e i mezzi necessari alla vita sono anche i mezzi necessari alla virtù. Feuerbach adduce come esempio la situazione delle prostitute di Londra a sostegno della tesi sullo stretto legame esistente tra vizio e mancanza dei mezzi necessari alla sussistenza: « "di cento prostitute di Londra [...] come è stato provato, novantanove sono vittime della miseria". Novantanove vittime della miseria, non della brama dei sensi, non della mancanza di buona volontà, di intelletto o addirittura della mancanza di fede, a cui i signori del clero, conformemente al loro interesse e alla loro

³⁰⁷ Ivi, p. 60.

professione, addossano tutti i vizi e i crimini del mondo; no! Vittime soltanto della mancanza dei mezzi di sussistenza più indispensabili! In verità, si può imparare la morale anche dalle prostitute di Londra, imparare che la loro abiezione deriva soltanto dall'istinto di felicità rigettato, negato; che il dovere della virtù ha come presupposto, il diritto irrinunciabile e incontestabile, il sacro diritto naturale dell'istinto di felicità»³⁰⁸.

Pertanto Feuerbach sostiene la necessità di eliminare tutti gli ostacoli materiali che impediscono all'individuo di avere un comportamento virtuoso, per consentirgli di costruire un sistema morale che poggi su solide fondamenta.

Inoltre egli ritiene fondamentale una conoscenza della struttura del nostro stesso corpo per acquisire una maggiore padronanza dei nostri impulsi. Infatti la virtù e la saggezza si fondano sul corpo³⁰⁹ e lo studio dell'anatomia, come insegnano i medici del periodo della Riforma³¹⁰, ha un'importanza non solo in ambito medico, ma anche sul terreno della morale.

Da quanto detto finora emerge che è possibile dominare i propri impulsi grazie al trascorrere del tempo che ci abitua ad occuparci con soddisfazione di un oggetto diverso da quello che ha

³⁰⁸ Ivi, pp. 61-63.

³⁰⁹ «Il vizio si fonda sul corpo, ma sul corpo si fondano anche la virtù e la saggezza. [...] Il materialismo è l'unico solido fondamento della morale. L'uomo ha incontestabilmente il potere di vincere i dolori, benché non tutti e solo fino a un certo grado, e così pure voglie, inclinazioni e avversioni, che, non represses, finiscono col portare al vizio o al delitto. [...] L'uomo peraltro può vincere un'inclinazione solo se questa si trova ancora nello stadio in cui può essere vinta, se egli cioè prende coscienza di essa in tempo e adotta i rimedi appropriati, non solo spirituali, agenti attraverso la rappresentazione, ma anche materiali, fisici. [...] In breve, il volere non può niente senza l'ausilio di mezzi materiali, fisici, la morale niente senza la ginnastica e la dietetica. Quanti falli morali non derivano che da errori di dieta! [...] Quante malattie non solo fisiche, ma anche spirituali, morali, non derivano dalla mancanza di questa autocoscienza corporea! Quanti fraintendimenti e maltrattamenti del nostro prossimo da maltrattamenti e fraintendimenti di ciò che più di ogni altra cosa ci è prossimo, il nostro corpo! Quante sofferenze e tormenti dell'animo da disturbi addominali!»; (Id., *Spiritualismo e Materialismo*, cit., pp. 110-112).

³¹⁰ «È giusto quindi rendere onore ai medici del periodo della Riforma, i quali, in armonia con le tesi de *L'Essenza della fede secondo Lutero*, e soprattutto con quella del significato antropologico della Riforma sviluppata nella conclusione de *L'Essenza del Cristianesimo*, attribuirono allo studio dell'anatomia, sia pure inteso soltanto nella forma tramandata da Galeno, un significato non solamente medico ma anche morale, raccomandandolo così vivamente all'umanità e in particolare alla gioventù studiosa. Il medico Jacob Milich, amico di Melantone e docente di anatomia, afferma ad esempio: "gli scritti anatomici di Galeno dovrebbero essere nelle mani non solo degli studiosi di medicina, ma anche di tutti gli studiosi di filosofia; poiché la scienza delle parti del corpo e delle loro funzioni è in effetti una parte eminente della filosofia, e c'insegna anche la morale e regola i nostri costumi, in quanto ci rende attenti a quel che richiede la natura di ogni parte". [...] Io prego ed esorto perciò voi, nobili giovani, a studiare tutti indistintamente i principi dell'anatomia; è un errore infatti se si crede che questa scienza riguardi soltanto i medici»; (ivi, pp.113-114).

suscitato i nostri desideri pretenziosi; ma anche grazie alla conoscenza del nostro corpo, che ci induce alla moderazione e all'autocontrollo³¹¹.

L'esperienza del corpo infatti ci permette di rivedere continuamente la gerarchia di valore dei beni che fanno parte della nostra vita e di porre sempre al primo posto la salute, che è il presupposto di tutti gli altri beni, perché risulta imprescindibile affinché possiamo procurarci ciò di cui abbiamo bisogno per essere felici.

Eppure il tempo, l'esperienza, l'abitudine, le condizioni materiali possono sì modificare l'oggetto dei nostri desideri³¹², ma non la motivazione profonda che è alla base di essi, ossia quell'istinto di felicità o amore di sé che costituisce un lascito dell'esperienza religiosa.

Da ciò deriva che «passare attraverso lo stadio religioso, è per l'uomo un cammino indispensabile»³¹³, poiché, come insegna Feuerbach, la religione è il primo passo da compiere per trovare l'essenza dell'umanità ed aprirsi alla filosofia dell'avvenire.

Dunque anche in un orizzonte di mondanità e immanenza l'individuo feuerbachiano rivela uno spirito e un orientamento ancora genuinamente religioso.

³¹¹ «Il corpo in Feuerbach [...] è ciò che distingue nettamente un uomo dall'altro, è "quella forza di negazione, di limitazione [...] senza la quale non è pensabile la personalità [...] Il *corpo* è il *fondamento*, il soggetto della *personalità*". Esso forma, in altri termini, un microcosmo al quale l'intelligenza è collegata geneticamente, e che la trascende. Ma se al tradizionale *cogito* viene sostituito in modo conseguente il riconoscimento della sensibilità, allora è chiaro che il "*corpo appartiene al mio essere, proprio nel senso che il corpo nella sua totalità è il mio stesso io, il mio stesso essere*". Il momento genetico del nesso si impone qui in modo tale che la "essenza" tradizionale dell'uomo (anima, spirito, ragione) si "incorpora" letteralmente nella sua "esistenza" reale: "il corpo è l'esistenza dell'uomo; togliere il corpo significa togliere l'esistenza. Chi non è più *sensibilmente*, non è più". [...] Con la corporeità dell'uomo è posto ineliminabilmente il suo esserci spazio-temporale»; (A. Schmidt, *Il materialismo antropologico di Ludwig Feuerbach*, cit., pp. 183-184).

³¹² «La necessità di cui l'uomo fa generalmente la conoscenza solo nella miseria è appunto l'unica concreta potenza miracolosa; essa trasforma l'acqua in vino, il pane nero nella più gustosa farina, pagliericci in letti di piumino di edredone; essa innalza ciò che sta in basso e, quanto spesso, abbassa ciò che sta in alto; essa rende grandi le cose più umili e comuni, trasforma in tesori preziosi gli oggetti più insignificanti, e rende per il povero esiliato la polvere della patria, prima pestata coi piedi, oggetto dei baci più pieni di adorazione. Il valore dei beni della vita non è affatto immutabile ma, come il barometro, ora in aumento ora in diminuzione»; (G. Cognetti, *Ricerca della felicità e religione in Ludwig Feuerbach*, cit., p. 176).

³¹³ C. Fabro, *Ludwig Feuerbach. L'Essenza del Cristianesimo*, cit., p. 192.

2. La critica alla religione come superstizione e ai suoi simboli: il miracolo, i sacramenti, la preghiera

Il desiderare, a giudizio di Feuerbach, è la facoltà più intrinseca, naturale di ciascun essere umano che coincide con il vivere stesso. Tuttavia non sempre al desiderare è connesso il potere realizzare ciò che si vuole.

Quando di fronte a tale constatazione l'uomo, anziché moderare i propri desideri, si rappresenta un'entità ultramondana in grado di soddisfarli immediatamente³¹⁴, allora emerge l'aspetto negativo della religione, il suo essere espressione di una falsità: la superstizione.

A tal proposito, nella *Teogonia*, Feuerbach sostiene che «se il desiderio non si ferma alla paziente sensazione di una mancanza, ma la vuole eliminare e realmente la elimina nel pensiero, allora è data, contemporaneamente al desiderio, la rappresentazione di un dio, così come con il sentimento impaziente della tristezza, della povertà è data nel contempo la rappresentazione della beatitudine, della ricchezza. E così, quando si intraprende qualcosa, col desiderio ardente del compimento è data nel contempo la rappresentazione, o meglio, l'idea del legame immediato, non condizionato da nessun termine intermedio in funzione ostacolante, tra inizio e fine, tra desiderio e azione»³¹⁵.

Dunque la superstizione è quella forma di religione in cui pur di trasformare immediatamente il desiderio in realtà si stravolgono le leggi della natura, trasformando in naturale ciò che è

³¹⁴ «Quando mancano tutti i mezzi di soccorso, quando tutto abbandona l'uomo, il desiderio di salvezza e la fede nel possibile - e quindi necessario - esaudimento del suo desiderio non lo abbandonano mai. L'essenza onnipotente che i teisti trasformano in un'essenza extraumana e che presuppongono come principio esplicativo extraumano e oggettivo della religione non è nient'altro che un'espressione ed una testimonianza dell'onnipotenza del desiderio umano, non è nient'altro che la volontà e la fede dell'uomo nell'assenza di limiti posti al suo desiderio, la fede nel fatto che il suo desiderio, cioè il desiderio necessariamente immanente in lui, il desiderio reso necessario dell'onnipotenza dell'amor di sé, il desiderio che sorge nella sventura, nel pericolo, nella disperazione per l'insufficienza di ogni mezzo naturale, possa venir soddisfatto, debba venir soddisfatto»; (L. Feuerbach, *Teogonia*, cit., pp. 63-64).

³¹⁵ G. Cognetti, *Ricerca della felicità e religione in Ludwig Feuerbach*, cit., p. 107.

soprannaturale, in reale ciò che è oggetto della fantasia. Non a caso il simbolo che meglio esprime il carattere della religione come superstizione è il miracolo: «con il miracolo si apre un campo in cui ogni confine e limite in sé è tolto e può accadere tutto ciò che l'uomo può solo augurarsi, immaginare e sognare»³¹⁶.

Dunque esso confonde realtà e fantasia, naturale e soprannaturale, verità ed errore, capovolgendo completamente l'ordine delle cose e smarrendo ogni criterio di verità, con conseguente inversione di valori.

Feuerbach nelle pagine dell'*Essenza del Cristianesimo* ci descrive il miracolo come un «*desiderio soprannaturale realizzato*»³¹⁷, che produce una contraddizione in relazione alla ragione, alla natura e alla storia. Infatti esso sfugge innanzitutto a una possibile spiegazione razionale³¹⁸ perché l'atto miracoloso è un atto fugace e quindi impensabile: «veloce come il desiderio, altrettanto veloce è il miracolo. La forza del miracolo attua *all'istante, in un sol*

³¹⁶ L. Feuerbach, *Teogonia*, cit., p. 196.

³¹⁷ Id, *L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, cit., p. 145.

³¹⁸ Su tale caratteristica attribuita da Feuerbach al miracolo si esprime anche Cornelio Fabro nella sua critica a *L'Essenza del Cristianesimo*, in cui attacca duramente le argomentazioni feuerbachiane sostenendo che «la spiegazione di Feuerbach è ridicola e (forse?) in completa malafede. È questo il senso della vera ragione che sta alla base di tutti i suoi contorcimenti. La ragione unica è molto semplice e finalmente Feuerbach si rassegna a dirla: "per la ragione il miracolo è senza senso, impensabile, è impensabile come un ferro di legno, come un cerchio senza circonferenza". [...] Ma cerchiamo di gustare *in vivo* la raffinatezza (mica tanta, poi!) di tanta (questa sì!) stoltezza. Se (tutto dipende da questo "se") il miracolo è inconcepibile; se è assurdo...allora non è possibile! Ma il miracolo non ha bisogno di essere concepibile: per gli ammalati che guariscono, per i morti che risorgono, e per quanti sono interessati alla loro guarigione e risurrezione, l'importante è il *fatto* e non la spiegazione, cioè la realtà e non la teoria. Feuerbach invece scrive: "prima di sostenere la possibilità che un miracolo possa accadere, si mostri se è possibile pensare il miracolo, cioè se *l'impensabile sia pensabile*". Ma, di grazia, da quando in qua è necessario che il fatto – per accadere e poi essere riconosciuto come accaduto – ha bisogno del lasciarsi passare del pensiero umano? Nessun fatto colpisce di più come fatto, quanto un miracolo, proprio perché supera le leggi della natura: perciò s'impone da sé e se non rientra nelle conoscenze ordinarie del pensiero, tocca al pensiero aggiornarsi perché qui il fatto è di natura superiore e perciò anche il pensiero deve salire ad una sfera più alta. Se qualcuno si rifiuta di farlo, deve tacere non negare: se nega, peggio per lui perché finisce nel ridicolo. [...] La spiegazione psicologica di Feuerbach non è una spiegazione, ma semplice negazione del fatto: si possono forse negare i fatti avvenuti alla luce del sole? Li può negare proprio un sensista? Gli stessi farisei, non volendo riconoscere Cristo, attribuivano i suoi miracoli al potere di Belzebub: ma se Feuerbach ammettesse Belzebub, l'avversario di Dio, dovrebbe ammettere Dio stesso. [...] Ma il fatto è che esiste (nel miracolo e nella fede che lo provoca) una connessione reale di effetto e causa fra l'evento miracoloso e l'azione di Cristo, e questo è il nodo cruciale: non è il desiderio dell'uomo ad operare il miracolo ma solo (caso mai!) a chiederlo. Se bastasse chiedere per avere - soprattutto per chi è oppresso da disgrazia od è perfino... morto - non ci sarebbero più né ospedali né cimiteri»; (C. Fabro, *Ludwig Feuerbach. L'Essenza del Cristianesimo*, cit., pp. 106-110).

colpo, senza nessun impedimento i desideri umani. Che i malati guariscano non è un miracolo, ma che guariscano immediatamente in seguito a un *semplice comando* è il segreto del miracolo»³¹⁹.

Quest'ultimo dunque esprime la potenza senza limiti della fantasia e dell'immaginazione, che è in contrasto con le leggi della ragione; pertanto ad esso non si può che prestar fede³²⁰.

In secondo luogo il miracolo contrasta con le leggi della natura, dove tutto avviene necessariamente, sulla base del nesso causa-effetto e di precisi criteri spazio-temporali: al contrario il miracolo è espressione di assoluta arbitrarietà, accade improvvisamente e sfugge a qualsiasi limite di tempo e spazio.

A tal proposito Feuerbach sostiene che «l'atto del miracolo [...] non è neppure un oggetto del senso, un oggetto di esperienza reale o soltanto possibile. L'acqua è sì oggetto del senso, ma anche il vino; io vedo ora l'acqua, in seguito il vino; ma il *miracolo* stesso, ciò che rende istantaneamente quest'acqua vino, non è oggetto di esperienza reale o solo possibile giacché non è un processo naturale, è un puro *perfectum* senza un precedente *imperfectum*, senza modo, senza mezzo e maniera»³²¹.

Infine il miracolo è in contraddizione con la storia, in quanto è relegato nel passato³²², in un'epoca in cui «gli uomini erano così distanti dall'intuizione del mondo che si attendevano

³¹⁹ L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, cit., pp. 145-146.

³²⁰ «Il miracolo esprime la potenza taumaturgica della fantasia che senza ostacoli sa soddisfare tutti i desideri del cuore, ma con ciò si sottrae a ogni possibilità di verifica e si identifica con la fede. Fede nel miracolo e miracolo si identificano: infatti, come anche la Scrittura dice, occorre aver fede perché i miracoli accadano. D'altra parte nel miracolo null'altro io posso verificare se non la mia capacità, la mia fede a credere nell'eccezionalità di un accadimento»; (U. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, cit., p. 194).

³²¹ L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, cit., p. 147.

³²² «Come della religione del presente, lacerata nella sua essenza, è simbolo la contraddizione tra fede e amore, come della religione del futuro, portatrice di una verità fatta carne e sangue, è simbolo l'identità con filosofia e politica, così della religione del passato, falsa nella sua superstizione, è simbolo il miracolo. L'indagine del miracolo ha posto in luce due elementi: il miracolo è un fatto del passato ed è un fatto che conduce allo smarrimento del criterio di verità. Il miracolo è un fatto del passato ed è un fatto che conduce allo smarrimento del criterio di verità. Il miracolo è un fatto del passato, perché solo in passato vi furono le condizioni di credulità necessarie per rendere possibili eventi soprannaturali»; (U. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, cit., p. 198).

quotidianamente la sua fine, quando vivevano soltanto nell'estatica prospettiva e speranza del cielo, dunque nell'immaginazione [...] quando questa immaginazione non era *immaginazione*, ma verità, anzi la verità eterna, unica, non soltanto un inerte, superfluo *mezzo di consolazione*, ma un *principio morale pratico, che determinava le azioni* e al quale gli uomini sacrificavano con gioia la vita reale, il mondo effettivo con tutti i suoi splendori»³²³.

La potenza dell'immaginazione e della fantasia dalla quale scaturiscono i miracoli, si manifesta in particolare nei sacramenti, che ripropongono quello stesso scambio tra naturale e soprannaturale, tra apparenza e realtà.

Infatti, l'effetto miracoloso dei sacramenti non è determinato dalle qualità peculiari dell'oggetto che ho di fronte, bensì esclusivamente dalla disposizione d'animo del soggetto che li riceve, dalla forza di persuasione della sua fede.

Ciò è evidente in modo particolare nel sacramento dell'eucarestia: «oggetto del sacramento della cena è in effetti il *corpo* di Cristo. Nondimeno però è richiesta la fede, il sentimento interiore dell'uomo affinché abbia luogo l'effetto corrispondente di questo corpo. Se non ho il sentimento corrispondente, questo corpo non agisce su di me se non come un comune pezzo di pane. [...] L'effetto non è *obiettivo*, non è *corporeo*, bensì spirituale, cioè *soggettivo*, dipendente solo da me stesso. [...] Se dunque il pane fosse il reale corpo di Dio, la sua consumazione dovrebbe immediatamente, involontariamente produrre in me santi effetti; non avrei bisogno di attuare una particolare preparazione, di dispormi con un santo sentimento. [...] Se è per primo il mio sentimento, la mia fede a trasformare il corpo in un corpo che mi santifica, a transustanziare l'arido pane in sostanza pneumaticamente animata, a quale scopo ho ancora bisogno di un oggetto esteriore? Io stesso produco l'effetto del corpo su di me, quindi la realtà dello stesso; io sono *affetto da me stesso* [...] potrei perciò

³²³ L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, cit., p. 150.

sicuramente, anche senza la mediazione del pane e del vino, senza qualsiasi cerimonia ecclesiastica, compiere in me stesso, nell'immaginazione, il rito della cena»³²⁴.

Lo stesso accade nel caso del sacramento del battesimo, dove si verifica il medesimo scambio tra realtà e immaginazione: qui l'acqua ha l'apparenza di un'acqua naturale, ma la realtà di un'acqua soprannaturale, perché soprannaturali sono i suoi effetti³²⁵.

Da questa subordinazione della verità all'immaginazione, della realtà all'apparenza, derivano, a giudizio di Feuerbach, superstizione e immoralità: «la superstizione poiché a una cosa è collegato un effetto che non sta nella natura della cosa medesima e questa non deve essere quello che è in verità, ma anzi una mera immaginazione vale per la realtà obiettiva; l'immoralità poiché nell'animo la santità dell'azione in quanto tale si separa necessariamente dalla moralità e la consumazione del sacramento, anche indipendentemente dal sentimento interiore, diventa un atto santo a salutare»³²⁶.

Come i sacramenti e i miracoli in genere, anche la preghiera esprime la fede nell'infinita potenza dei propri desideri e nella loro indubitabile realizzazione³²⁷.

³²⁴ Ivi, pp. 253, 257.

³²⁵ «Così il soggetto o la materia del battesimo è l'acqua, acqua comune, naturale, allo stesso modo in cui la materia in generale della religione è la nostra propria essenza naturale. Tuttavia come la nostra propria essenza ci viene alienata e sottratta dalla religione, così anche l'acqua del battesimo ridiventa contemporaneamente un'acqua ben diversa rispetto a quella comune; infatti non ha forza e significato fisico, ma iperfisico: è il *lavacrum regenerationis*, purifica l'uomo dalla sporcizia del peccato originale, scaccia il demonio insito in lui, lo riconcilia con Dio. In senso proprio è dunque acqua naturale solo all'apparenza, mentre in verità è soprannaturale. In altri termini: l'acqua battesimale ha effetti soprannaturali – ciò che però ha effetti soprannaturali è esso stesso di essenza soprannaturale – solo nella rappresentazione, nell'immaginazione»; (ivi, p. 249).

³²⁶ Ivi, p. 258.

³²⁷ Cornelio Fabro polemizza nei confronti di questa riduzione feuerbachiana della preghiera all'onnipotenza del sentimento, sostenendo che «procedendo [...] nella prospettiva reale che la religione è nel "medio" della fantasia e del sentimento, Feuerbach ha potuto svuotare la religione, la pietà, la preghiera... di ogni valore e contenuto, egli ha operato quella inversione o capovolgimento (*Umkehrung, Umwälzung*) da cui partiranno Marx ed Engels ed ha presentato in tutti i suoi movimenti e sviluppi, con l'ardore di un apostolo per la libertà dell'uomo nuovo, la formula dell'ateismo positivo e costruttivo; [...] la negazione di Dio come affermazione dell'uomo, l'autenticazione dell'uomo sul fondamento della negazione di Dio. In questa risoluzione immanentistica della religione a mero atteggiamento affettivo, Feuerbach può quindi considerare la preghiera come "l'atto essenziale della religione" e "costitutivo della sua essenza" e la sua critica inizia la seconda parte (negativa) del *Wesen des Christenthums*: una critica piena d'incomprensioni e strafalcioni che urtano contro ogni elementare buon senso. [...] Ora bisognerebbe controbattere affermazione per affermazione questa rinnovata e bislacca *destructio orationis*. Vediamo in breve: 1. "Ciò che l'uomo pio desidera nella preghiera, Dio l'esaudisce" – Magari! Il credente sa bene che ogni preghiera è subordinata alla volontà di Dio e che fa parte della preghiera, illuminata

Infatti, Feuerbach sostiene che tra la preghiera e il desiderio l'unica differenza è che la prima è un desiderio rivolto immediatamente alla divinità in forma di richiesta, accompagnato da atti di sottomissione e devozione. Nella preghiera, infatti, il credente trascina Dio nella miseria umana, lo induce a spogliarsi della sua maestà divina per farsi partecipe delle sofferenze e dei bisogni dell'uomo. Essa è un dialogo tra l'uomo e il Dio che egli stesso si è creato, il quale in realtà non è che la potenza del cuore umano, che non conosce indifferenza verso le sventure degli uomini: «nell'atto devoto della preghiera la religione, l'uomo religioso crede in una effettiva partecipazione dell'ente divino alle sue sofferenze e ai suoi bisogni, crede in una volontà di Dio *determinabile* dall'*interiorità* della preghiera, cioè dalla *forza dell'animo*, crede in un effettivo, presente esaudimento, provocato dalla *preghiera*. L'uomo davvero religioso ripone senza esitazioni il suo cuore in Dio; Dio è per lui un cuore, un animo sensibile a tutto ciò che è umano»³²⁸. In questo senso la preghiera è l'unico mezzo immediatamente a disposizione dell'uomo per indurre l'onnipotenza divina ad agire in suo favore. Per raggiungere tale scopo il credente che si rivolge al suo Dio non esita ad associare alla preghiera atti di auto-mortificazione e auto-umiliazione, quali il tendere le mani, l'inginocchiarsi, il gettarsi a terra.

dalla fede, la conformità a questa volontà. [...] Dio che è invocato nella preghiera - Dio spesso, ed è strano che Feuerbach l'ignori, non giudica opportuno esaudire la preghiera d'impetrazione soprattutto quando l'uomo chiede beni di ordine temporale. Altrimenti la religione sarebbe troppo comoda e indubbiamente lo stesso Feuerbach sarebbe un fervente religioso! [...] Tutta la polemica quindi di Feuerbach contro la preghiera non è che un continuo e ostinato equivoco, un cambiare le carte in tavola. [...] È importante, concludiamo per conto nostro, questa critica di Feuerbach all'atto della preghiera, ma essa è unilaterale perché solidale della facile e gratuita negazione del problema metafisico e della dipendenza dell'uomo da Dio. [...] È facile rilevare che la *destructio orationis* di Feuerbach non è altro che la diretta e inevitabile conseguenza della *destructio creationis et religionis* e poi della *destructio Incarnationis et Redemptionis*, quale istanza di coerenza radicale del "cogito" moderno: il principio moderno di immanenza, che pone nell'attuarsi della soggettività umana l'orizzonte di apparire del reale e la sua misura (oggettività) ottiene in Feuerbach il suo τέλος definitivo»; (C. Fabro, *Ludwig Feuerbach. L'Essenza del Cristianesimo*, cit., pp. 91-95).

³²⁸ L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, cit., pp. 65-66.

Feuerbach fa emergere come l'inginocchiarsi, gettarsi al suolo, supplicare, sono azioni che l'uomo compie non solo di fronte al divino ma anche quando nega Dio³²⁹, non si rivolge più a lui e si rapporta agli altri uomini, in genere ai nobili, ai potenti, al fine di avanzare loro delle richieste.

Spesso anche nel linguaggio quotidiano si usa l'espressione "pregare qualcuno" nel senso del chiedere con insistenza, con fiducia, con atteggiamento di sottomissione, perché ci si avverte come limitati e quindi bisognosi di un essere altro che sia capace di appagare totalmente ogni aspettativa umana.

Così, rifacendosi anche all'etimologia del termine, Feuerbach osserva che «ἰκετεύω in greco significa chiedere supplicando, ma la parola ha lo stesso significato del corrispondente latino *supplico* (da *supplex*, inginocchiato, caduto ai piedi di qualcuno) non solo di fronte agli dei ma anche di fronte agli uomini, e quindi si riferisce non solo al pregare ma anche al chiedere. Colui che chiede implorando cinge le ginocchia degli uomini come cinge quelle della divinità. Quando Priamo pregò Achille di rendergli il cadavere di suo figlio "cinke le sue ginocchia e gli baciò le mani" (24, 478), proprio come si soleva baciare le mani delle statue degli dei. "Nell'inginocchiarsi degli uomini c'è una certa sacralità", dice perciò Plinio in seguito all'osservazione dei popoli. (*Nat[uralis] Hist[oria]* 1 II, c. 45, p. 103)»³³⁰.

È dunque impossibile non riconoscere la permanente dimensione religiosa degli atti umani, la sacralità che li caratterizza e che rappresenta non più un privilegio di Dio, ma un attributo dell'uomo.

³²⁹ Cornelio Fabro sostiene invece che «non è affatto vero che l'uomo nega Dio quando prega, quando "si rivolge a Dio col tu", né che "nella preghiera esclude da sé il mondo", poiché pregando l'uomo invoca da Dio l'aiuto, dalla sua situazione nel mondo, proprio per avere sollievo nei disagi della vita e nelle pene di questa, per vincere - nell'ambito spirituale - le tentazioni di questo mondo e per sfuggire alle sue illusioni e trappole. La causa di questo fraintendimento della preghiera dell'uomo e del cristiano è in Feuerbach di natura puramente sistematica, non reale: è il preconetto immanentistico dell'identità di essere e atto di coscienza»; (C. Fabro, *Ludwig Feuerbach. L'Essenza del Cristianesimo*, cit., p. 95).

³³⁰ L. Feuerbach, *Teogonia*, cit., p. 29.

Pertanto tali atti rappresentano un ulteriore lascito della religione intesa nella sua essenza positiva, come prassi, esperienza di vita, in cui l'individuo mostra nei confronti del suo prossimo quello stesso atteggiamento di devozione che manifestava nei confronti di Dio.

3. *L'inessenzialità della presenza del divino quale esito della riduzione della religione ad esperienza di vita: le critiche di H. Küng, M. Fraijó e la religione senza Dio di R. Dworkin*

Dio e uomo costituiscono per Feuerbach la rappresentazione di due modi di concepire la realtà del tutto antitetici, che si escludono a vicenda: da un lato vi è la visione teologica, che parte dall'astratto e dall'ideale e pretende di ridurre l'esistenza concreta alla dimensione dello Spirito, ossia un'entità ultramondana e trascendente; dall'altro c'è la visione antropologica, che ha il suo principio e la sua fine nell'uomo, ancorato alla dimensione mondana ed immanente.

Si tratta dunque di scegliere tra queste due concezioni e Feuerbach opta senza dubbio per la seconda, dal momento che la sua analisi genetica del concetto di Dio palesa non solo l'origine fantasiosa di quell'idea, in quanto creazione umana, ma rivela nello stesso tempo che la grandezza di tale Dio è il frutto di un'espropriazione da parte dell'uomo della sua essenza autentica, che ha trasferito in quell'entità trascendente.

Infatti, a giudizio di Feuerbach, quanto più Dio viene innalzato, tanto più l'uomo è abbassato e privato delle sue caratteristiche essenziali³³¹.

³³¹ «Per arricchire Dio, l'uomo deve impoverirsi; affinché Dio sia tutto, l'uomo deve essere nulla. Ma l'uomo non sente neppure più il bisogno di essere per sé stesso qualche cosa, perché tutto ciò di cui si spoglia non va in Dio perduto, ma serbato. L'uomo ha il suo essere in Dio, perché dovrebbe dunque possederlo in sé e per sé? Perché porre lo stesso oggetto due volte, due volte possederlo? Ciò che l'uomo sottrae a sé stesso, ciò di cui per sua

L'alternativa tra i due termini si fa perciò drammatica, eppure la loro reciproca esclusione non elimina una loro complementarietà, dal momento che per parlare di Dio bisogna comunque parlare dell'uomo e viceversa³³². Infatti il divino non è altro che l'uomo in quanto genere umano, proiettato nell'aldilà; egli è l'essenza dell'uomo personificata e oggettivata.

Pertanto la riflessione di Feuerbach rappresenta una sfida permanente per ogni fede in Dio, il quale non solo perde il suo primato, ma diventa un'entità del tutto inessenziale nell'ambito della nuova religione antropologica.

Dio non è più un dato sicuro, ma piuttosto un postulato, un'aspirazione, un prodotto psicologico dell'uomo: «è l'immaginazione dell'uomo a rendere reale l'oggetto di queste forze e di questi impulsi, bisogni, desideri e ideali, facendolo apparire come un essere reale. Ma l'apparenza inganna, e la religione presenta questa apparenza come realtà. L'idea di Dio non è altro che una fantasia dell'uomo»³³³.

A tal proposito, Hans Küng, nell'ambito della sua analisi della teoria feuerbachiana della proiezione, muove a Feuerbach una critica pungente, domandandosi se quella spiegazione psicologica esaurisca veramente e fino in fondo ogni spiegazione di quel fenomeno così complesso che è la fede in Dio: «è assolutamente vero che qualcosa non esiste solo perché la si desidera; ma non è vero che qualcosa non possa esistere solo perché la si desidera. Tutta la critica della religione, svolta da Feuerbach, e l'intera dimostrazione del suo ateismo si fondano su quest'unica conclusione, e cioè su un'errata conclusione logica. [...] Io posso dedurre

natura è privo, lo gode in Dio in misura incomparabilmente maggiore»; (Id., *L'Essenza del Cristianesimo*, tr. it. C. Cometti, Feltrinelli, Milano 2013, p. 47).

³³² «Non si può dunque parlare dell'uomo se non parlando di Dio, ma reciprocamente non si può parlare dell'uomo se non escludendo Dio. La prospettiva teologica di Feuerbach va allora oltre la negazione per diventare proposta. Ma, come si è visto, tale proposta culminò nell'ateismo, perché l'esclusione è intesa a partire dalla complementarietà. Infatti, se Dio e uomo vengono collocati sullo stesso piano, se vengono pensati in una relazione orizzontale e se successivamente si applica al loro rapporto la categoria dell'esclusione, la negazione di Dio appare inevitabile. Di più, questa negazione acquista un valore morale, perché viene fatta in nome dell'uomo, per salvare l'uomo dalla opprimente presenza di un Dio che lo schiaccerebbe»; (U. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, cit., p. 211).

³³³ H. Küng, *Dio esiste?*, tr. it. G. Moretto, Fazi, Roma 2012, p. 283.

psicologicamente anche la mia esperienza del mondo, ma ciò non dice nulla contro l'esistenza di un mondo da me indipendente – di un punto di riferimento delle mie esperienze. Posso pure *dedurre psicologicamente la mia esperienza di Dio*, ma ciò *non dice nulla contro l'esistenza di un Dio da me indipendente* – di un punto di riferimento di tutti i miei bisogni e desideri. Insomma: alla mia esperienza psicologica può in realtà corrispondere qualcosa di reale; al desiderio di Dio può corrispondere un Dio reale»³³⁴.

Da ciò Küng ne deriva la convinzione che quell'ateismo sia nient'altro che un mero postulato, che Feuerbach aveva più sostenuto intuitivamente, che fondato scientificamente.

Eppure, al di là della polemica, Küng fa emergere che «nonostante, tuttavia, la discutibilità della fondazione, la sua critica atea della religione rappresenta una minaccia, fino allora inedita e che neppure oggi è lecito minimizzare, contro ogni fede in Dio e, quindi, contro la radice dell'intera teologia cristiana»³³⁵.

Anche il filosofo spagnolo Manuel Fraijó manifesta la medesima convinzione nel suo saggio *Religione senza Dio?*, dove, a proposito della riflessione feuerbachiana, sostiene che «Feuerbach seguita a non essere confutato, ma è diventato evidente che tutto era più complesso di come lui aveva immaginato. È certo che Dio non esiste per il solo fatto che l'uomo lo desidera, ma non sarebbe neppure corretto affermare che, poiché lo desideriamo, allora non esiste»³³⁶.

Eppure Feuerbach viene considerato da Fraijó il filosofo ateo che, tra i grandi critici del XIX secolo, ha sferrato l'attacco decisivo e irreversibile contro il fenomeno religioso: dopo di lui «niente è tornato a essere come prima. Né Dio né la religione hanno recuperato completamente la loro posizione».³³⁷

³³⁴ Ivi, p. 284.

³³⁵ Ivi, p. 285.

³³⁶ M. Fraijó, *Religione senza Dio?*, tr. it. F. Andolfi, in «La società degli individui», anno XVII (2014), n. 50, p. 31.

³³⁷ Ivi, p. 28.

La parte peggiore però, egli sostiene, è capitata a Dio, dal momento che la religione sta tornando ad imporsi sotto nuove spoglie, come dimostrato dalla stessa riflessione feuerbachiana, nell'ambito della quale l'etica è diventata la vera religione³³⁸.

L'individuo di cui parla Feuerbach esprime la possibilità di condurre una vita religiosamente orientata, anche per chi non crede affatto in Dio.

Si tratta della medesima convinzione espressa da Ronald Dworkin quando dice che «la religione è più profonda di Dio»³³⁹ e, come Feuerbach, insiste sul suo carattere pratico-emotivo, sul suo porsi quale esperienza di vita nella quale anche gli atei trovano una collocazione.

Non a caso Dworkin fa ricorso al concetto di "ateismo religioso", per designare la posizione di quanti rifiutano l'idea di Dio, ma non la verità di un qualsivoglia valore religioso (la famiglia, l'amicizia, la carità, ecc...) la cui esistenza prescinde totalmente da quella divina. Così molte persone dichiarano di avere un senso del valore, del mistero, dello scopo della vita, pur definendosi atee: esse, pur avendo escluso la fede in un Dio, «sentono la responsabilità ineludibile di vivere bene le loro vite, portando il dovuto rispetto alle vite degli altri; sono orgogliose delle loro vite quando reputano di averle vissute bene e provano rimorsi, talvolta inconsolabili, quando ritengono di averle sprecate»³⁴⁰.

Ciò accade perché l'universo dei valori si contiene e si certifica da solo: si tratta di una sorta di superiorità dell'etica sulla teologia, in virtù della quale molti valori religiosi non sono per

³³⁸ «La parte peggiore, come abbiamo visto, è toccata a "Dio". La religione, come vedremo, sta conoscendo nuovi ritorni. [...] Non può sorprendere quindi che dai giorni dell'illuminismo l'etica venga occupando il posto che prima nessuno conteneva alla religione. "Solo l'etica – scrisse Feuerbach – è la vera religione". È istruttiva la "confessione" di Bertrand Russell: ho visitato, dichiara, molti paesi e in nessuno di essi mi chiesero quale fosse la mia religione; mentre in nessuno di essi mi permisero di ammazzare, rubare, mentire o commettere abusi sessuali. La sua conclusione, una conclusione che nel mondo occidentale è oramai quasi un bene comune, è che senza religione si può vivere, ma senza etica no. [...] Feuerbach seminò una profonda inquietudine tra gli studiosi del fatto religioso»; (ivi, cit., p.29).

³³⁹ R. Dworkin, *Religione senza Dio*, tr. it. V. Ottonelli, Il Mulino, Bologna 2013, p. 17.

³⁴⁰ Ivi, p. 18.

questo teologici, ossia dipendenti dalla fede in un Dio³⁴¹, la cui esistenza è del tutto irrilevante e non incide in alcun modo sulla qualità delle scelte morali degli individui: «se esiste un dio, magari può mandare le persone in paradiso o all'inferno. Ma non può a suo piacimento creare risposte giuste a domande morali o infondere nell'universo una gloria che altrimenti esso non avrebbe. L'esistenza o la personalità di un dio possono solo figurare, nella difesa di tali valori, in qualità di fatti che rendono pertinente un giudizio di valore che sta sullo sfondo ed è diverso e indipendente; in altre parole, può solo figurare come premessa minore»³⁴².

Non si può non riconoscere in tali dichiarazioni di Dworkin una certa eco delle parole di Pierre Bayle, il quale rispetto ai rapporti etica-teologia, sosteneva che concepire la prima autonomamente, a prescindere dall'idea di Dio e della sua volontà³⁴³, rappresenta un compito dell'umanità, giudicato superficiale e inconcludente solo da quanti ancora pongono la parola di Dio alla base dell'etica, illudendosi di dare ad essa un fondamento sicuro. In realtà, invece, l'unico fondamento è da ricercarsi non nel soggetto Dio, bensì nei predicati etici, quali il bene, la saggezza, l'onestà, considerati in e per se stessi.

³⁴¹ «La componente scientifica della religione convenzionale non può fondare la componente valoriale perché – per dirla in breve, almeno per ora – esse sono concettualmente indipendenti. La vita umana non può avere alcun genere di significato o di valore solo perché esiste un dio amorevole. L'universo non può essere intrinsecamente bello solo perché è stato creato per essere bello. Qualsiasi giudizio sul significato nella vita umana o sulla meraviglia nella natura, in ultima istanza, fa affidamento [...] su giudizi di valore più fondamentali. A partire da una storia sulla creazione del firmamento, o sui cieli e la terra, o sugli animali del mare e della terraferma, o sulle delizie del Paradiso, o sulle fiamme dell'Inferno, o sulle acque del mare che si separano, o sulla resurrezione dei morti, non c'è nessun collegamento diretto che ci porti al valore inossidabile dell'amicizia e della famiglia, o all'importanza della carità, o alla magnificenza di un tramonto, o all'appropriatezza del sentimento di reverenza di fronte all'universo, e neanche a un dovere di venerazione nei confronti di un dio creatore»; (ivi, p. 33).

³⁴² Ivi, p. 34.

³⁴³ «La teologia fonda l'etica sulla *volontà di Dio*; se essa si immagina semplicemente *questa volontà* come fondamento dell'etica perché è la *volontà* di Dio, il comando del Signore, allora essa ha un principio dell'etica arbitrario, non etico, un principio che annienta l'etica nella sua base, poiché il bene non ha altra potenza che la *sua* propria, deve legare e determinare l'uomo *per se stesso*, cioè non può esserci alcun altro fondamento al dovere etico di compiere il bene che il concetto del bene *in e per se stesso*»; (L. Feuerbach, *Pierre Bayle. Un contributo alla storia della filosofia e dell'umanità*, cit., p. 135).

Inoltre dalla riflessione di Bayle emerge che per stabilire se un individuo tiene una condotta moralmente adeguata, bisogna guardare non a ciò in cui crede, bensì a quello che fa nel corso della sua esistenza.

Si tratta di comprendere in cosa consiste una “vita connotata religiosamente”: essa è l'esistenza propria di chi presenta gli stessi bisogni ai quali un tempo la religione rispondeva con un Dio trascendente, ma che adesso possono essere soddisfatti in una dimensione completamente immanente, mondana, terrena.

In questo senso la filosofia feuerbachiana potrebbe aver aperto la strada al più recente dibattito su “religione senza Dio”³⁴⁴, rispetto al quale Fraijó ci fornisce un'elaborata riflessione, sostenendo che una volta accantonata la presenza del divino, alla religione «vada comunque affidato il compito di accompagnare le persone di fronte all'inderogabilità della propria morte, con un orizzonte peculiare che apre nel futuro una prospettiva di salvezza. [...] Fraijó individua un'altra funzione essenziale, e dunque costitutiva, che non riguarda l'aspettativa della morte, ma proprio il vivere: anche per vivere si richiede religione. Non solo la morte richiede sostegno e consolazione, ma anche la vita. [...] La religione deve la sua permanenza nel tempo non solo al fatto che dobbiamo morire, bensì anche al fatto che dobbiamo vivere e vogliamo farlo sensatamente. Tutti e due i momenti, il vivere e il morire richiedono aiuto. [...] In realtà le religioni sono istanze di accompagnamento, offerte di senso, promesse di giorni futuri più benevoli e luminosi di quelli presenti... [...] Può darsi che siano esse l'ultima compagnia, il nostro ultimo interlocutore, l'estrema consolazione di molti esseri umani»³⁴⁵.

³⁴⁴ Cfr. *Religione senza Dio. Commenti*, in «La società degli individui», anno XVII (2014), n. 50, pp. 39-68. Dalla lettura dei contributi su questo tema emerge che nessuno degli autori che prendono parte alla discussione cita in maniera esplicita Feuerbach né tantomeno sembra tener conto di una possibile derivazione della questione dal teorizzare feuerbachiano.

³⁴⁵ E. Lecaldano, *Senza Dio*, Il Mulino, Bologna 2015, pp. 111-113.

È impossibile non scorgere in queste parole, pur nella diversità delle rispettive posizioni³⁴⁶, l'eco della concezione feuerbachiana della religione, intesa nel suo aspetto positivo, come il pedagogo, la balia, l'atto dell'amore, della libertà, della verità, la coscienza e la realizzazione dell'essenza umana, il principio motore della vita di ciascun individuo.

Dunque imprescindibile è la religione, che come insegna Feuerbach, non è solo qualcosa di negativo, dalle cui catene occorre liberarsi: ciò di cui ci si deve sbarazzare è piuttosto la fede in un Dio trascendente e altro dal nostro mondo.

In questa prospettiva una religione senza Dio è non solo possibile, ma senza dubbio necessaria, affinché l'uomo possa recuperare quell'atteggiamento genuinamente religioso consistente nel considerare sacri per sé l'amicizia, il matrimonio, la proprietà³⁴⁷, il benessere e persino l'atto di mangiare e di bere³⁴⁸, prescindendo da qualsiasi consacrazione esterna (da parte di una divinità trascendente).

³⁴⁶ E. Lecaldano fa emergere che proprio questa insistenza di Fraijó sull'importanza della religione e sulle sue funzioni non lo portano in definitiva a fare completamente a meno di Dio: «di un Dio indebolito, ma pur sempre garante del senso della vita umana inteso in termini non già solo biografici ed esistenziali, ma piuttosto oggettivi, reali e cosmici. Se facciamo nostra questa strada dovremo concludere che non è possibile una religione senza Dio»; (ivi, p. 113).

³⁴⁷ «Il matrimonio – naturalmente come libero legame d'amore – è santo per sé stesso, per la natura dell'unione che in esso si realizza. Il matrimonio è religioso unicamente quando lo è vero, quando è pienamente conforme alla *natura* del matrimonio, cioè dell'amore. E così è anche per tutti gli altri rapporti. Sono rapporti morali e moralmente realizzati, unicamente quando hanno di per sé un valore religioso. Abbiamo una vera amicizia unicamente quando l'amicizia viene salvaguardata entro i suoi limiti con scrupolosità religiosa, con quel rigore con cui il credente salvaguarda l'onore del suo Dio. [...] La proprietà non è divenuta sacra perché la si rappresentò come un'istituzione divina, ma è divenuta un'istituzione divina perché era considerata sacra in sé e per sé stessa. L'amore non è santo perché è un attributo di Dio, ma è un attributo di Dio perché in sé e per sé stesso divino. I pagani non adorano la luce e la fonte perché doni di Dio, ma perché la luce e la fonte si dimostrano all'uomo come un qualche cosa di benefico, perché ristorano il sofferente; per le loro qualità non comuni vengono adorate come divinità»; (L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo*, tr. it. C. Cometti, cit., pp. 286,288).

³⁴⁸ «L'atto di mangiare e di bere è in sé e per sé stesso un *atto religioso*. [...] Per comprendere l'importanza religiosa del godimento del pane e del vino, immagina che questo atto quotidiano ti venga inibito. La fame e la sete abbattano non solo il vigore fisico ma anche quello spirituale e morale dell'uomo, lo privano della sua umanità, della sua intelligenza e della coscienza. E se tu mai avessi sperimentato una siffatta privazione, una siffatta infelicità, oh allora benediresti ed esalteresti le qualità naturali del pane e del vino, che ti restituiscono la tua umanità, l'intelligenza e la vita! Come si vede, basta interrompere il corso comune e usuale delle cose, perché ciò che è comune acquisti un significato straordinario, perché la vita in genere acquisti come tale un significato religioso»; (ivi, pp. 292-293).

Infatti, Feuerbach sostiene che è vero che Dio governa il mondo ma «questo Dio che governa il mondo è solo ciò che l'opinione degli uomini considera come Dio, e in genere come permesso, giusto, sacro, buono, opportuno - è solo, in una parola, l'*opinione* pubblica, dominante, consacrata, e cioè la *fede* di un'età o di un popolo». ³⁴⁹

Dunque «Dio, come essere sufficiente a se stesso, è puramente un concetto astratto, metafisico, e non su questo concetto si fonda l'essenza caratteristica della religione». ³⁵⁰

A tal proposito Feuerbach fornisce anche degli esempi concreti di sentimenti che possiamo chiamare *religiosi* e che prescindono totalmente dalla fede in un dio, poiché si riferiscono a oggetti che dal punto di vista di tale fede vengono considerati addirittura irreligiosi e profani: «sono i sentimenti che sorgono in noi quando, ad esempio, consideriamo il nostro futuro non-esser-più, o ci sovviene di persone care defunte, o pensiamo alla vita e alle opere dei grandi uomini, o gettiamo uno sguardo sul passato dell'umanità, o nelle profondità paurosamente silenziose della natura, o nel cielo stellato senza limiti». ³⁵¹

Pertanto basta avere l'uomo e la natura per disporre degli elementi essenziali da cui ha origine la religione: «la genesi della religione ha a che fare in un primo tempo soltanto con la luce, l'aria, il fuoco, l'acqua, la terra, le piante, gli animali, con gli esseri senza cui l'uomo non può essere pensato, vivere, esistere. Chi spiega la genesi della religione senza partire da questi elementi o fondamenti naturali dell'esistenza umana, introduce surrettiziamente in questa genesi presupposti idealistici, speculativi o teologici. Proprio ciò che dal nostro punto di vista attuale *non* è religione, è la religione prima e originaria». ³⁵²

È evidente che Feuerbach, in questo passo, si sta riferendo alla religione nella sua essenza vera, antropologica, per la quale la presenza di Dio passa del tutto in secondo piano.

³⁴⁹ Id., *L'Essenza della religione*, a cura di A. Marietti Solmi, cit., p. 93.

³⁵⁰ Id., *L'Essenza del Cristianesimo*, tr. it. C. Cometti, cit., p. 287.

³⁵¹ Id., *L'Essenza della religione*, a cura di A. Marietti Solmi, cit., p. 102.

³⁵² Ivi, p. 115.

4. Il carattere peculiare dell'ateismo feuerbachiano: ateismo non significa immoralismo

L'esito della critica di Feuerbach alla religione è l'affermazione dell'uomo come soggetto che esiste, conosce e agisce in maniera del tutto autonoma, senza alcuna necessità di un Dio esterno ed estraneo alla natura umana. Infatti fondamento di quella critica è la convinzione che «l'umanità vien sempre determinata solo mediante se stessa, attinge solo da se stessa i suoi principi teoretici e pratici»³⁵³. Dunque, non solo la scienza, ma persino la morale, risulta del tutto indipendente da ogni comando o prescrizione divina: l'uomo compie il bene non per effetto del volere di Dio e dunque per una ragione del tutto estrinseca, bensì per il bene stesso, perché ne individua il fondamento nella sua più intima natura umana. Feuerbach è convinto che finché non si estirpa la fede nel dogma cristiano della corruzione originaria dell'umanità ogni miglioramento dell'io è impossibile. Il bene, infatti, si radica nell'uomo solo nel momento in cui egli lo riconosce come sua propria essenza e non si lascia ingannare dalla teologia che lo spinge fuori di lui, proiettandolo in un Dio lontano e inaccessibile. Per Feuerbach, infatti, «Dio non è principio dell'etica come *dio in generale*, ma in quanto è il *bene*; qui si considera *non il soggetto*, ma solo il predicato; [...] È perciò indifferente se tu poni come principio dio *come il bene* o il bene *in sé e per sé*, poiché dio è principio dell'etica *esclusivamente in questa determinatezza*. Dio è ancora solo un nome, una parola; l'essenza, il concetto è il concetto *etico*. Anzi, non è neppure indifferente che tu usi la parola "dio" o vi rinunci; è salutare, è onesto, è un progresso benefico, è una necessità comprendere *il bene* non come un predicato, come una proprietà di un'essenza, che possiede ancora altre proprietà *anche ad esso opposte*, ma pensarlo *nella sua assoluta autonomia*. Solo così l'etico sarà pensato *puro*, immacolato,

³⁵³ Id., *Opere*, cit., p. 370.

intatto, sarà riconosciuto *per ciò che è*, solo così sarà afferrato *come idea* e una volta afferrato, potrà essere compreso nella sua verità, nel suo infallibile e incorruttibile esser-se stesso. [...] poiché il bene non ha altra potenza che la *sua propria*, deve legare e determinare l'uomo *per se stesso*, cioè non può esserci alcun altro fondamento al dovere etico di compiere il bene che il concetto del bene *in e per se stesso*. [...] Concepire l'etica autonomamente era perciò un santo compito dell'umanità». ³⁵⁴

Questa autonomia della moralità viene difesa da Feuerbach fin dalle prime opere di critica al Cristianesimo, e in particolare nel testo su Pierre Bayle, una personalità della quale condivide la capacità di «vedere in modo chiaro e perspicuo, di cogliere le cose nella loro determinatezza, nella loro differenza specifica e di derivarle dai loro fondamenti naturali, cioè veri e razionali»³⁵⁵. Infatti anche Bayle sostiene che i comportamenti umani prescindono dai comandi divini e si spinge ben oltre questa considerazione quando, mettendo a confronto l'ateismo con la superstizione, finisce col mostrare la sua preferenza per il primo poiché si concilia non solo con la ragione ma con la stessa moralità. Feuerbach riprende da Bayle la convinzione secondo la quale «la corruzione dei costumi del nostro tempo non ha perciò in alcun modo la sua origine nell'incredulità degli ultimi secoli»³⁵⁶, anzi è proprio la credenza nei misteri cristiani ad accordarsi molto bene con ogni immoralità e nefandezza. In altri termini, viene a cadere il binomio fede-moralità, nonché il pregiudizio secondo il quale ateismo sarebbe sinonimo di immoralismo. Feuerbach ritiene convincenti le argomentazioni di Bayle rispetto agli effetti immorali delle azioni prodotte per zelo religioso nel corso della storia: «se la corte francese fosse stata atea, avrebbe agito contro i calvinisti, come agì, avrebbe festeggiato una notte di San Bartolomeo? Dal quarto secolo in poi fino al nostro ci sono state

³⁵⁴ Id., *Pierre Bayle. Un contributo alla storia della filosofia e dell'umanità*, cit., pp. 133-136.

³⁵⁵ Ivi, p. 93.

³⁵⁶ Ivi, p. 97.

congiure, sedizioni, guerre civili, rivoluzioni, detronizzazioni tra i cristiani altrettanto e forse più frequentemente che tra gli infedeli. Se alcuni paesi sono stati meno soggetti a questi mali, la causa di ciò non è stata la fede cristiana; la differenza proviene dalla differenza degli spiriti dei popoli e delle diverse costituzioni del loro governo. I fermenti e le catastrofi che hanno procurato il caos o addirittura il crollo degli stati, sono stati spesso causati dalla religione e proprio queste sono state le più furiose burrasche della storia. Il linguaggio è troppo debole per esprimere gli orrori che il cristianesimo ha commesso, sia che si trattasse di estinguere l'idolatria pagana o di sterminare gli eretici o di trattenere sette che si erano staccate dalla chiesa madre; la storia di ciò fa venire i brividi»³⁵⁷. Contro gli orrori e le devastazioni commesse in ossequio alla fede in un Dio trascendente che promette ricompense future e benefici ultramondani, Feuerbach propone quali modelli di virtù i saggi pagani, esaltati per la loro cura nel dominare le passioni, per la purezza dei costumi, la castità, la temperanza e la capacità di tenersi lontani dai piaceri, dalle ricchezze e da ogni sorta di riconoscimento. Così si esprime parafrasando il pensiero di Bayle: «anche agli atei più dichiarati tra i filosofi pagani non si può fare nessun rimprovero riguardo al loro comportamento morale ed essi hanno ben saputo distinguere tra buono e cattivo, giusto ed ingiusto: Diagora, chiamato l'ateo *par excellence*, diede leggi eccellenti agli abitanti di Mantinea. Lo stesso Plinio, se si vogliono trarre le conseguenze da alcuni passi, potrebbe essere annoverato tra gli atei. Egli non ammetteva altra divinità che la Natura e derideva il dogma della provvidenza: “É ridicolo che ciò che è sommo si preoccupi delle cose umane. Crediamo e dubitiamo che esso non sia contaminato da un compito così squallido e molteplice?”. “Tra gli ebrei esisteva una setta, i Sadducei, che negava senza mezzi termini l'immortalità dell'anima. Ma io non credo che essi a causa di questa dottrina empia fossero peggiori degli altri ebrei; al contrario, molto probabilmente erano

³⁵⁷ Ivi, p. 108.

gente più onesta dei Farisei, che così spesso si vantavano della loro osservanza della legge divina. [...] Anche l'empio Vanini, il quale fu bruciato a Tolosa nel 1619 per ateismo, tenne una condotta di vita morale. In nessun modo, dunque, il bene di una società, o semplicemente di uno stato è incompatibile coll'ateismo. Al contrario, è stata spesso la religione che ha indotto negli uomini motivi per azioni delittuose, che l'ateo non avrebbe potuto trovare in se stesso»³⁵⁸.

Dunque, molto spesso, dietro la fede in Dio si nascondono le azioni più losche, vili e malvagie. Queste ultime sono sì compatibili con la religione intesa nella sua essenza negativa, teologica, ma non con l'idea di eticità, la sola capace di generare personalità oneste, nobili, non contraddittorie e dunque autenticamente religiose. A tal proposito Feuerbach adduce come esempio la personalità di Federico II, sostenendo che solo chi come lui può dichiarare: «il mio più alto Dio è il mio dovere»³⁵⁹, può essere ritenuto capace di compiere azioni moralmente lodevoli nei confronti dell'intera umanità, dal momento che chi pone qualsivoglia cosa al di sopra del dovere lo ha già per questo trasgredito. Da quanto detto, emerge la priorità che Feuerbach riconosce all'etica³⁶⁰, al dovere, troppo spesso trasfigurato e oscurato dalle rappresentazioni teologiche. La sua critica alla religione non è altro che la matrice dell'etica, la quale si appropria delle funzioni e dei valori religiosi liberati mediante la critica. Feuerbach è convinto che la differenza tra persone immorali e morali non equivale alla differenza tra atei e credenti, poiché qui non è in gioco la credenza in Dio o l'assenza di tale fede, bensì esclusivamente il comportamento umano e il carattere peculiare dell'individuo. L'equivoco

³⁵⁸ Ivi, pp. 105-106.

³⁵⁹ Ivi, p. 141.

³⁶⁰ «La teologia che si pone *al di sopra* dell'etica è altrettanto rovinosa agli stati, alla vita che alle scienze. Chi pone qualcosa *al di sopra* del dovere, nella sua intenzione ha già *trasgredito* il dovere. [...] Solo per chi l'etica stessa è teologia, e i doveri verso l'umanità sono i suoi doveri verso Dio, solo per lui il dovere è una necessità divina, un giudizio in ultima istanza, una infallibilità, una *resolutio categorica*, una *vis primitiva*, una forza obbligatoria indissolubile, un'entelechia della volontà, in breve – che cosa posso dire di più? – *una verità*»; (ivi, pp. 140-141).

nascerebbe dal fatto che comunemente si pensa che è solo la minaccia del castigo eterno a spingere ciascuno a un comportamento moralmente corretto, dunque chi non crede nel giudizio di un Dio ultramondano non avrebbe ragione di fare del bene. Al contrario, Feuerbach sostiene che «l'esperienza insegna che anche coloro che credono nel paradiso e nell'inferno, sono capaci di ogni tipo di delitti, ed è perciò evidente che l'inclinazione al male non deriva dal fatto che si ignora che esiste un Dio e che essa non è migliorata dalla consapevolezza di un Dio che punisce e vi ricompensa; è chiaro che l'inclinazione al male in un'anima che non ha cognizione di Dio, non è più forte che in un'anima che lo conosce»³⁶¹. Dio non è più criterio per stabilire ciò che è bene o male, così come il fatto che egli comandi qualcosa non garantisce che ciò che viene comandato sia oggettivamente corretto dal punto di vista morale. Il criterio per stabilire ciò che è bene o male è dettato esclusivamente dalla sensibilità: l'effetto sensibile provocato nell'altro da una mia azione sotto forma di appagamento o di sofferenza è per me la qualità del bene o del male. Pertanto, a giudizio di Feuerbach, non la teologia, ma «il materialismo è l'unico solido fondamento della morale»³⁶². In questo senso il suo punto di vista rispetto a ciò che trattiene l'uomo dal compiere azioni moralmente riprovevoli incarna lo spirito della mondanità radicale: «la natura, l'umanità, la compassione, combattono con forze unite nel cuore di un padre contro la tentazione di strangolare i suoi piccoli. Un idola di Moloch avrebbe riportato vittoria su se stesso solo con l'aiuto di queste, se non fosse intervenuta la religione; ma poiché si intromise la religione, egli calpestò natura, umanità, compassione, ragione»³⁶³. Dunque, non l'ateismo, ma la religione intesa nella sua essenza teologica, oggettivata in una chiesa e soggetta a formule precise, è la principale responsabile delle ingiustizie commesse in ossequio a un precetto esterno all'uomo. Da ciò deriva che «in

³⁶¹ Ivi, pp. 97-98.

³⁶² Id., *Spiritualismo e materialismo*, cit., p. 110.

³⁶³ Id., *Pierre Bayle. Un contributo alla storia della filosofia e dell'umanità*, cit., p. 106.

sé uno stato potrebbe ben essere formato da atei, perché l'ateo può essere spinto alle buone azioni anche da motivazioni naturali, che gli uomini vivono in generale non in accordo, ma più spesso in contraddizione con i loro principi teoretici e specialmente religiosi, e che quindi gli atei possono vivere e in parte vivono davvero come se credessero in un Dio, mentre i credenti, i cristiani, possono vivere e davvero vivono come se non credessero in nessun Dio».³⁶⁴

Pertanto l'individuo feuerbachiano, pur negando Dio, è ancora capace di discernere il bene dal male, di trattare con dignità e rispetto il suo prossimo³⁶⁵, di amarlo e adorarlo proprio come il credente ama e onora il suo Dio.

Si tratta di una convinzione che ancora una volta emerge nella riflessione feuerbachiana su Bayle: «l'inclinazione alla compassione, alla sobrietà, alla mitezza ecc. viene, come si è detto, non dal fatto che si sa che esiste un Dio, ma da una certa disposizione del temperamento,

³⁶⁴ Ivi, p. 94.

³⁶⁵ Lecaldano in particolare, si è espresso «sulla rilevanza di Dio per una condotta moralmente apprezzabile. [...] Già nella cultura greca non mancarono le figure che contestavano le posizioni che facevano coincidere ciò che è giusto con ciò che Dio (o gli dei) vuole o ordina. Così Socrate, nel dialogo platonico dell'*Eutifrone*, si presenta come una figura che porta avanti la sua interrogazione filosofica fino a domandare ai suoi interlocutori di chiedersi se veramente qualcosa è giusto perché gli dei lo comandano, o se piuttosto gli dei non comandino qualcosa perché essa è già giusta di per sé. [...] Più che la riflessione filosofica, l'area nella quale maggiormente si sviluppava l'approfondimento della condotta morale era quella dei poemi omerici e della tragedia. [...] La presenza del coro nelle tragedie greche – solitamente considerata come una manifestazione dei dubbi degli esseri umani e delle divinità – rende evidente come le divinità siano del tutto incapaci di aiutare gli esseri umani a risolvere in modo soddisfacente i dilemmi morali e come anch'esse sembrino sottomesse al fato. Per i lunghi secoli in cui si andarono diffondendo nel mondo le religioni monoteistiche, la moralità veniva fatta dipendere dal volere divino. Solo l'appartenenza religiosa era in grado, per cristiani, ebrei e musulmani, di garantire una condotta moralmente accettabile e con essa la salvezza individuale. [...] Non vi era alcuno spazio morale per gli atei e i miscredenti nel mondo cristiano e ben lungi dall'essere portatori di diversità di valori, essi (o esse nel caso delle streghe) erano visti come truppe del diavolo e dunque mandati a morte. L'unico recupero morale del miscredente e dell'ateo poteva essere realizzato attraverso la tortura [...] Questa decisa assimilazione della condotta morale con l'adesione ai comandi del proprio Dio comincia a essere messa in discussione in quella dimensione dell'umanesimo e del Rinascimento italiano che sembra interessata solo a seguire le tracce della vita terrena. [...] Il processo di autonomia completa della moralità da qualsiasi credenza in Dio si realizza nel corso del XVIII secolo: non solo si continua a rimarcare la netta separazione della vita morale individuale dalle credenze in Dio, ma ci si comincia ad incamminare sulla strada di una contrapposizione vera e propria tra la ricerca di una condotta morale e la credenza in Dio. Che vi sia una radicale distinzione tra vita morale individuale e credenza religiosa e che quindi i contenuti di una moralità accettabile possano essere raggiunti senza passare attraverso Dio è uno dei nuclei comuni delle riflessioni filosofiche di personalità dell'Illuminismo: ad esempio David Hume e Immanuel Kant. [...] Nell'opera filosofica di Hume troviamo un'argomentata affermazione della completa indipendenza della condotta morale da qualsiasi credenza religiosa. Hume spiega nel terzo libro del *Trattato* e nella *Ricerca sui principi della morale* che la motivazione della condotta morale è la capacità umana di partecipazione e simpatia per le sofferenze e le gioie degli altri esseri sensibili»; (E. Lecaldano, *Senza Dio*, cit., pp. 83-87).

consolidata attraverso l'educazione, l'interesse personale, il desiderio di lode, l'istinto razionale e simili motivi che si trovano altrettanto negli atei che nel resto degli uomini. Solo principi mondani reggono il mondo comune – paura della giustizia terrena, soprattutto paura del disonore. [...] Una società di atei potrebbe realizzare le virtù civili e morali altrettanto bene che le altre società, purché essa punisse severamente i delitti e connettesse le rappresentazioni dell'onore e del disonore ad entità determinate; [...] Si troverebbero anche tra loro persone oneste nei rapporti, pietose verso i poveri, nemiche dell'ingiustizia, fedeli agli amici, generose verso chi le offende, capaci di rinunciare alla lussuria della carne, benevole verso chiunque».³⁶⁶

Da ciò non deriva, a giudizio di Feuerbach, la necessità di mettere da parte Dio per essere morali, bensì la possibilità di una condotta moralmente apprezzabile anche per chi ha rinunciato a credere in un Dio diverso dall'uomo.

La negazione di Dio comporta, dunque, una reimpostazione dei rapporti tra l'io e la realtà interna ed esterna ad esso, nonché una mutazione nello statuto dei valori stessi, che non sono più universali ed eterni (al massimo possono aspirare all'universalità), ma hanno la loro genesi nelle interazioni umane.

Al di là della fede o meno in un Dio, Feuerbach arriva a caratterizzare la morale e in particolare le virtù come espressione della natura vera, sana e perfetta dell'uomo, laddove i vizi sono invece un'anomalia, un'incompletezza della natura umana. Pertanto vero uomo morale è tale non per dovere o per ossequio a un imperativo esteriore, ma lo è in virtù della sua natura intrinseca, nell'ambito della quale la voce della sensazione, e non il comando di un Dio trascendente, è il primo imperativo categorico.

³⁶⁶ L. Feuerbach, *Pierre Bayle. Un contributo alla storia della filosofia e dell'umanità*, cit., pp. 99-101.

Dall'analisi fin qui condotta sul carattere peculiare dell'ateismo di Feuerbach, si può dedurre che ogni uomo, ateo o credente, ha una propria coscienza morale cui rendere conto e condivide coi suoi simili una vasta gamma di valori, perché mosso dai loro medesimi impulsi, fondati nella comune essenza umana.

5. György Lukács: l'ateismo religioso tra Dostoevskij e Feuerbach

Nell'universo feuerbachiano in cui il divino è stato negato, la morale, privata dei suoi fondamenti metafisici tradizionali, non si dissolve, ma viene ripensata a partire dall'uomo e considerata ancora pervasa da una dimensione di sacralità.

Il filosofo ungherese Lukács, al di là delle critiche che muove a Feuerbach³⁶⁷, condivide questa idea secondo la quale anche nell'epoca della negazione di Dio permangono una serie di problematiche etiche di evidente derivazione religiosa. Pertanto ateismo non è solo

³⁶⁷ Su tali critiche si sofferma V. Franco che *Introduzione a Intellettuali e Irrazionalismo* sostiene che «nel saggio su Moses Hess del '26 Feuerbach è fatto esclusivamente oggetto di critica per non aver compreso l'importanza della dialettica hegeliana, ciò che costituisce la ragione fondamentale di tutte le deficienze del suo materialismo. Feuerbach si preclude in questo modo, secondo Lukács, ogni possibilità di individuare le reali forze della storia e di concepire il presente come "transitorio". Nel '22, in un breve scritto per il cinquantesimo anniversario della morte di Feuerbach, il giudizio era ancora più liquidatorio: "la dottrina di Feuerbach è per noi un semplice fatto storico. Importante come stimolo per Marx e Engels, essa ha perso il suo significato da quando la sua parte progressiva è stata integrata nel materialismo storico". È solo nel saggio del '32 che Lukács riconosce Feuerbach come un "ideologo progressista della borghesia" e analizza la sua influenza anche sulla letteratura. Non che gli risparmi critiche o trascuri di mostrarne i limiti, ma è significativo che venga riconosciuta la "rilevanza" del suo materialismo non solo per il pensiero di Marx, ma *anche* per tutta una parte della cultura tedesca»; (G. Lukács, *Intellettuali e irrazionalismo*, ETS, Pisa 1984, p. 36). In definitiva Lukács è convinto che il punto di vista di Feuerbach resta quello della società borghese. Pertanto i problemi che richiedano una soluzione basata su una comprensione concretamente materialistica dei fondamenti dell'essere non potranno mai essere risolti completamente ponendosi dal suo punto di vista. Quindi neanche il problema della religione, essendo le sue radici di natura eminentemente sociale. Tra i limiti di Feuerbach Lukács annovera la sua concezione dell'essere come intuizione sensibile e non come attività sensibile; il suo sorvolare sulle questioni economiche (in un periodo in cui erano all'ordine del giorno i problemi della rivoluzione proletaria e del socialismo), ponendole solo dal punto di vista gnoseologico e filosofico-religioso, ricadendo in tal modo in un atteggiamento acritico verso le strutture e le categorie del capitalismo. Infine la sua forte accentuazione del principio antropologico era, per Lukács, legata senza dubbio alle debolezze generali del suo materialismo, ancora esageratamente astratto.

negazione, ma anche espressione di una forma di esistenza caratterizzata dall'attesa e dalla preparazione di una nuova morale, al di là di quella costituita.

Egli parla a tal proposito di ateismo religioso e sostiene, contrariamente a Stirner, che esso rappresenti un momento necessario nell'epoca della morte di Dio, il momento in cui credenza e non credenza si toccano³⁶⁸, in cui al disincanto segue un'era di reincidentamento del mondo. Infatti, nell'ambito di questo ateismo religioso «dietro l'apparenza di una lotta straordinariamente aspra contro le singole religioni, soprattutto contro il cristianesimo, viene conservata la religione, la religione in generale»³⁶⁹.

Lukács ritiene il *romance* l'espressione letteraria del dramma religioso di un'epoca senza religione³⁷⁰, in cui si dà forma al non-essere di Dio, alla sua lontananza da noi. Egli sostiene che «solo questa lontananza, questa nostalgia, e questo abbandono sono il mito religioso dei nostri giorni»³⁷¹ e che dunque il *romance*, in un universo in cui ci si è liberati dal vecchio Dio, costituisce l'emblema della ricerca di un nuovo Dio, di un nuovo assoluto nella sfera dell'immanenza. Se il romanzo è la rappresentazione di un mondo abbandonato dal divino e pertanto destinato a perire, l'unico genere letterario in grado di sostituirlo è l'*epos*, che trova espressione nella *polis* greca, simbolo della società dell'avvenire. Non si tratta però di un ritorno nostalgico alla grecità antica, con la sua perfetta armonia tra cielo e terra,

³⁶⁸ Nel corso della sua produzione Lukács tornerà sul tema dell'ateismo religioso per sottolineare il carattere paradossale di questa forma di religiosità che, soprattutto in riferimento a Kafka, condannerà come una delle caratteristiche dell'irrazionalismo moderno.

³⁶⁹ Ivi, p. 194.

³⁷⁰ «Il romanzo è l'epopea del mondo abbandonato dagli dèi; la psicologia dell'eroe del romanzo è il demoniaco; l'obiettivo del romanzo è la convinzione dell'età matura secondo cui il senso non può più penetrare fino in fondo la realtà, e che però questa, senza di esso, decadrebbe nel nulla dell'inessenzialità»; (Id., *Teoria del romanzo*, tr. it. F. Saba Sardi, Pratiche editrice, Parma 1994, p.115). Sul concetto di *romance* si è soffermato M. Cometa nella sua *Introduzione agli Scritti sul romance* di Lukács, in cui sostiene che tali scritti «pur sotto le mentite spoglie di una teoria del dramma, rappresentano la più compiuta descrizione del mondo abbandonato da Dio, ma questa volta, al contrario che nella teoria del Tragico, il dio non solo è nascosto, ma è anche perduto per sempre nell'abisso ontologico cui pure siamo condannati. Se la tragedia quindi esprimeva, pur nella sua mistica paradossalità, l'estremo tentativo, l'utopia di una redenzione mondana dell'uomo, il *romance* esprime la lontananza del dio divenuto concepibile solo come assenza»; (Id., *Scritti sul Romance*, Aesthetica, Palermo 1995, p. 7).

³⁷¹ Id., *Teoria del romanzo*, cit., p. 16.

improponibile e destinata allo scacco nel mondo moderno, bensì di un'idea diversa di greicità, caratterizzata da un superamento costante degli antichi dèi attraverso entità nuove e sempre diverse: «luciferina è la *polis* perché non è un ideale di ricomposizione ingenuamente romantico, ma il modello di una rivoluzione sempre *in fieri* in cui l'armonia è data non da una presupposta unità originaria, ma da un equilibrio instabile che sappia conciliare paradossalmente i due termini del confronto, l'uomo e Dio, psicologia e metafisica»³⁷². Luciferino è dunque un principio antidivino, che nel momento in cui nega Dio, annuncia però anche il suo superamento³⁷³.

Lukács così esprime questa nostalgia del divino in un mondo senza Dio: «se ci fosse un altro dio? Se solo il vecchio Dio fosse morto, e un altro di razza più giovane, di altra natura e in un rapporto diverso con noi stesse ora nascendo? [...] Ed è sicuro che noi qui – cioè nel mondo della tragedia, abbandonato da Dio – abbiamo trovato il senso ultimo? Non sta piuttosto nel nostro abbandono un grido di dolore, un'invocazione nostalgica al dio che deve ancora venire?»³⁷⁴.

Per Lukács è in particolare nei romanzi di Dostoevskij che troviamo questa figura dell'ateo mosso da un impeto ancora religioso, che crede ancora in Dio, che si pone il problema di come si possa vivere senza di lui e che arriva alla conclusione che ciò è sì possibile, ma solo per un periodo di tempo limitato. L'espressione ateismo religioso, usata da Lukács a proposito di Dostoevskij, «permette di individuare questa figura paradossale dello spirito che sembra cercare, con l'energia della disperazione, il punto di convergenza messianico tra sacro e

³⁷² Id., *Dostoevskij*, a cura di M. Cometa, SE, Milano 2000, p. 150.

³⁷³ Tuttavia, come spiega M. Cometa nella *Postfazione* al testo su Dostoevskij, questo luciferismo della *polis* non rappresenta, per Lukács, un ideale ultimo, ma uno stadio che va a sua volta superato: «la salvezza dell'Occidente [...] sta in una nuova forma di socialità, che Lukács [...] chiama *Gemeinschaft*»; (ivi, p. 152). È dunque la comunità, il contatto diretto tra le anime, la fratellanza, la socialità a poter indurre a una nuova epoca della storia del mondo.

³⁷⁴ Id., *Teoria del romanzo*, cit., p.16.

profano»³⁷⁵. Anche l'ateo prima o poi sentirà il bisogno di una nuova divinità da mettere al posto di quella che ha negato, che restituisca senso e produca una nuova morale, un nuovo modo di essere degli uomini. Anche se negato, il problema di Dio resta un tormento persino per chi non crede più in lui: questo è per Lukács il paradosso di Dostoevskij ed è lo stesso paradosso che si esprime nel *romance*: «lo scontro e l'unione tra ciò che è irrazionale in senso mondano ma necessario in senso trascendente, il problema di creare un collegamento tra la vicinanza con Dio e la vicinanza alla vita»³⁷⁶. Egli distingue l'ateismo russo dostoevskiano dall'ateismo europeo sostenendo che mentre quest'ultimo isola, tiene chiuso l'individuo nella cerchia della sua soggettività, invece il primo induce all'azione perché esso, come il nichilismo, non è una semplice convinzione personale, ma un modo di essere, è vita vissuta, uno stare con gli altri nel mondo³⁷⁷. L'ateismo russo è «*Erlebnis*, [...] esperienza della libertà personale collegata alla fratellanza e alla comunione fra gli individui. L'ateismo russo contiene insomma anche una dimensione religiosa, di reincanto: deve produrre un nuovo mondo, una nuova aurora [...] si dà realmente unicamente nelle “vite viventi”, negli individui che vivono in comunicazione con gli altri. Ecco perché Lukács sostiene: “esistono solo atei russi, perché il

³⁷⁵ M. Löwy, *Anarchismo ed ebraismo nella Mitteleuropa: il caso Franz Kafka*, in *L'anarchico e l'ebreo*, a cura di A. Bertolo, Elèuthera, Milano 2001, p. 99.

³⁷⁶ G. Lukács, *Scritti sul romance*, cit., p. 87.

³⁷⁷ M. Cometa nella sua *Postfazione* allo scritto di Lukács su *Dostoevskij* riassume in alcune battute assai significative questa predilezione lukácsiana per la cultura russa: «come era possibile mantenere nella civiltà occidentale, sempre più teatro dello scatenamento dei nazionalismi con il loro volto inevitabilmente bellicistico, una prospettiva umanistica che riguardasse il mondo intero? Quale “cultura”, nel senso forte del termine, poteva farsi carico di sviluppare le istanze di una comunità che doveva essere universale, oppure sarebbe stata condannata al fallimento? Quale popolo avrebbe potuto portare a compimento il progetto dell'idealismo tedesco, dell'umanesimo illuminato da Herder a Humboldt, quale nazione avrebbe potuto, mettendo da parte ogni particolarismo e ogni mira imperialistica, farsi interprete del progetto comunitario dell'umanità? La risposta a tali quesiti è per il Lukács degli anni della guerra netta ed univoca: visto che l'esito ultimo del soggettivismo occidentale si era dimostrato sul piano filosofico il nichilismo e su quello politico l'imperialismo, l'unico interprete di un'etica alternativa a quella del dovere (kantiana) poteva essere il popolo russo. La spiritualità russa, basata sui principi della fratellanza e della compassione, costituiva per Lukács il principale antidoto alla logica della volontà di potenza che ben presto si sarebbe tradotta in espansionismo»; (Id., *Dostoevskij*, cit., p. 141-142).

problema del popolo (morale e sociale) esiste solo lì. Solo il popolo russo – Dostoevskij lo aveva chiarito – è depositario del tesoro dei valori della fratellanza, del farsi servi a tutti»³⁷⁸.

Dunque il romanzo di Dostoevskij esprime per Lukács l'assoluta dedizione all'altro, il regno dei cieli sulla terra, la nuova religione antidogmatica, fondata sul sentimento. Pertanto, non sorprenderà il fatto che egli interpreta l'ateismo dei personaggi dostoevskijani nel senso dell'ateismo antropologico di Feuerbach, arrivando addirittura a considerare il filosofo tedesco quale vero rappresentante dell'ateo russo. In altre parole l'ateismo feuerbachiano incarna proprio l'emblema di quello russo (e dostoevskijano in particolare), poiché entrambi aspirano a un rinnovamento dell'umanità, ma non a partire dall'individuo isolato, bensì dal popolo, dalla comunità dell'uomo con l'altro da sé. Non a caso Dostoevskij individua la causa di ogni deformazione psichica e morale in un fattore sociale: il distacco da parte dell'individuo, diventato solitario, dalla vita del popolo. Pertanto nei suoi romanzi ogni barriera imposta dalle convenzioni sociali, che ostacoli la comunicazione tra le persone, viene abbattuta, in quanto fonte di mortificazione dell'anima e di distruzione della vita. Centrale è in Dostoevskij il problema del superamento dell'egoismo, della solitudine propria della vita moderna e le vie che egli apre ai suoi personaggi sono ardue, poiché «predica la fede, ma, in verità – come creatore di personaggi umani – neanche lui crede che gli uomini della sua epoca possano avere una fede come la vorrebbe lui. Proprio i suoi personaggi atei presentano la più vera profondità di idee, il più vero fervore di ricerca»³⁷⁹. Essi tendono a realizzare il genuino e armonioso contatto tra le persone, pur sapendo che, per i tempi in cui vivono, si tratta solo di un sogno, di una mera utopia: eppure non possono né vogliono staccarsi da quel sogno, in quanto esseri per natura sociali.

³⁷⁸ V. Franco, *Etiche possibili. Il paradosso della morale dopo la morte di Dio*, cit., p. 140-141.

³⁷⁹ G. Lukács, *Saggi sul realismo*, tr. it. M. e A. Brelich, Einaudi, Torino 1950, p. 291.

Nel saggio su *Marxismo e religione*³⁸⁰, Lukács torna sul tema della socialità, manifestando una posizione per certi versi vicina all'antropologismo feuerbachiano. Infatti, egli sostiene che la socialità «non è mai separabile dall'individualità: persino il suo eventuale isolamento, la sua eventuale solitudine è un fatto primariamente e incancellabilmente sociale. Al senso della propria esistenza, dunque, l'uomo può arrivare solo personalmente, solo socialmente. In questo processo non può interferire nessun potere trascendente, ultraterreno»³⁸¹. Eppure l'uomo comune, pur avendo messo in discussione ogni entità trascendente, avverte l'esigenza, al pari dell'uomo religioso, di stabilire quali siano i moventi che determinano il suo agire e sulla base di quali attese prendono forma le sue azioni. Da ciò la possibilità che Lukács prospetta per i «cattolici onesti e seri di svolgere un dialogo anche con i marxisti atei»³⁸² sulla base di un' esigenza comune: «che cosa impedisce ai marxisti e agli uomini religiosi di ricercare insieme, malgrado la differenza ineliminabile delle loro convinzioni ideologiche, una via d'uscita degna dell'umanità, e di combattere insieme per questo fine?»³⁸³.

Entrambi possono cooperare nella ricerca del «giusto cammino»³⁸⁴, dal momento che l'inconciliabilità ideologica può rivelarsi conciliabile sul terreno della prassi. Da ciò la convinzione lukácsiana che «dalla crisi della religione sono nate molte cose importanti e positive»³⁸⁵, che hanno visto i cattolici affrontare insieme agli atei comunisti importanti problematiche sociali, la cui risoluzione sta a cuore tanto all'una che all'altra parte. Lukács fa degli esempi concreti di questioni che vanno dal diritto ai matrimoni misti, al divorzio, alla limitazione delle nascite, fino ai problemi legati all'alienazione umana, alla democrazia reale e non manipolata, alle leggi sullo stato d'emergenza in Germania, di fronte ai quali religiosi e

³⁸⁰ Cfr. Id., *Il marxismo nella coesistenza*, tr. it. M. Dallos e A. Scarponi, Editori riuniti, Roma 1968, pp. 95-102.

³⁸¹ Ivi, p. 98.

³⁸² Ivi, p. 99.

³⁸³ Ivi, p. 101.

³⁸⁴ Ivi, p. 100.

³⁸⁵ *Ibidem*.

atei marxisti hanno collaborato³⁸⁶ per cercare insieme una soluzione, in vista del bene dell'umanità.

Chiaramente ogni società e ogni epoca storica presenta le sue problematiche peculiari, e la grandezza di Dostoevskij sta nella sua capacità di riconoscere ed esprimere il dinamismo dei cambiamenti sociali, morali e psicologici che si avvicendano nella Russia del suo tempo.

Lukács sostiene che egli è «uno scrittore di grandezza mondiale, perché ha saputo sollevare, in forma poeticamente decisiva, problemi in un'epoca critica per la sua patria, anzi per tutto il mondo. Dostoevskij ha creato personaggi nel cui destino, nella cui vita intima, nei cui rapporti e conflitti reciproci, nell'urto e nell'attrazione tra uomini e idee, i grandi problemi dell'epoca rivelano tutta la loro profondità in una maniera più rapida, più vertiginosa e più universale di quel che accada nella mediocrità della vita quotidiana. [...] egli intuisce poeticamente i cambiamenti dei tempi, degli uomini, della psicologia, della morale umana e delle concezioni del mondo»³⁸⁷. Il suo punto di vista, se portato alle estreme conseguenze, avrebbe comportato, secondo Lukács, una critica radicale delle categorie fondamentali del pensiero occidentale, dalla filosofia, alla politica, all'etica, fino alla religione. Il mondo descritto nelle opere di Dostoevskij è un universo in cui gli ateisti sono sempre anche teisti, poiché la negazione di Dio implica nello stesso tempo il bisogno di lui o meglio la ricerca di un senso, che tuttavia non rimanda a un aldilà, a un'entità collocata oltre l'esperienza contingente, del qui e dell'ora³⁸⁸.

³⁸⁶ Il saggio su *Marxismo e religione* nasce in risposta alla richiesta della professoressa Renate Riembeck di Francoforte, che nel 1968 si era rivolta a Lukács chiedendogli una delucidazione rispetto alla sua posizione in merito al rapporto tra marxismo e cristianesimo, poiché in quegli anni si era verificato un fenomeno piuttosto singolare che testimoniava la possibilità di un dialogo tra ateisti e cristiani: numerosi studenti di teologia avevano aderito alla SDS (Associazione socialista degli studenti tedeschi) di orientamento marxista. I teologi, impegnati in un'azione comune con gli studenti marxisti, si erano trovati solidali con gli ateisti nella lotta per il progresso umano. Da ciò la necessità della professoressa Riembeck di sentire il parere di Lukács in merito a una situazione che si stava concretamente realizzando e che vedeva ateisti e credenti muoversi nella stessa direzione.

³⁸⁷ Id., *Saggi sul realismo*, cit., pp. 275-276.

³⁸⁸ «L'opera di Dostoevskij mostra il realizzarsi del "regno dei cieli in noi". Nel *Manoscritto-Dostoevskij* infatti Lukács afferma che il "nuovo mondo", che si configura nell'opera di Dostoevskij, non si oppone a ciò che sussiste

I suoi personaggi si trovano a vivere costantemente situazioni transitorie, in cui ogni esperienza è accidentale, ma prepara il passaggio alla vita vera, che dovrebbe aver luogo nell'avvenire. Essi vivono nel presente, ma nella costante ansia di una svolta futura. Tuttavia quando subentra il nuovo, si rendono conto che la loro vita psichica rimane comunque inalterata. Da ciò l'emergere di un ulteriore desiderio di cambiamento.

Dostoevskij per spiegare la condizione degli uomini sulla terra sostiene che siamo «tutti come se ci trovassimo in una stazione ferroviaria»³⁸⁹: una metafora assai efficace che esprime bene il senso dell'esistenza proprio di chi si trova a vivere in un mondo in cui si è consapevoli dell'assurdità di ogni redenzione futura e dell'impossibilità del raggiungimento di una totalità di senso³⁹⁰. In altri termini, si tratta di un universo in cui ci si interroga sul senso a patire da una condizione di non senso, su Dio a partire da una situazione di ateismo, in cui la fede nasce proprio dal disperare di Dio. Qui sta la grande novità dello studio lukácsiano su Dostoevskij: egli coglie per la prima volta nella negazione, nella trasgressione, nella non-conciliazione con l'esistente, nell'epoca della decadenza, qualcosa di positivo, che segna l'inizio di una nuova era, di una nuova utopia religiosa. Tuttavia, come suggerisce M. Cometa nella sua *Postfazione* allo scritto su Dostoevskij, siamo di fronte a un utopismo «in cui ogni redenzione passa per l'inferno, ogni virtù per il peccato, ogni teismo per la negazione. È quella "strategia degli

(al contingente), ma si dà proprio nel contingente, perché "il mondo empirico è insopprimibile". [...] Infatti è proprio nel radicalizzare il non-senso – nel riprodurre nelle sue opere il non-senso, la realtà abbandonata da Dio, quale si presenta all'osservazione – che Dostoevskij trova il senso del non-senso. È questo il paradosso che caratterizza l'opera di Dostoevskij: *deve esserci* il non-senso perché si dia il senso. Il senso dunque non è l'aldilà del non-senso, non è l'annientamento del finito»; (Id., *Teoria del romanzo*, cit., p. 38).

³⁸⁹ Id., *Saggi sul realismo*, cit., p. 283.

³⁹⁰ «È questo un pensiero che non vede più in Dio e nel senso la giustificazione ultima del mondo. Come dice Bachtin, nell'opera di Dostoevskij troviamo la fine del pensiero sistematizzante che pretende di dire la parola conclusiva: questo pensiero è una "volgarità", perché non sa dire altro che la verità e perciò è ingiusto e crudele. Di qui l'affermazione di Lukács secondo la quale "il silenzio" non sta all'inizio, ma alla fine. Bisogna cioè passare attraverso l'assoluto dicibile - ovvero attraverso la riduzione-dissoluzione del senso nel "qui e ora", con la conseguente eliminazione di ogni rimando, di ogni trascendenza (l'assoluta irredenzione che ha tolto ogni illusione di redenzione) – per arrivare al senso che, in quanto non-dicibile, si può solo mostrare nel silenzio»; (Id., *Teoria del romanzo*, cit., p. 36).

estremi” che grazie ad un’ennesima torsione non è più semplicemente “negazione” ma [...] “distruzione che edifica”»³⁹¹. I personaggi dostoevskijani sono trasgressivi, dissolutori dell’ordine esistente, non più condizionati dalle convenzioni e dai doveri, ma in vista di un mondo nuovo, di quella che Lukács chiama la seconda etica. Si tratta dell’etica dell’individualità sociale, fondata su una nuova metafisica, la metafisica dell’anima, essendo quest’ultima l’unica realtà e l’unico valore ammissibile per il futuro. Tale metafisica trova espressione ancora una volta nei romanzi di Dostoevskij, dove i personaggi sono già oltre il mondo delle convenzioni, rappresentate come occasioni di *humor*, di comicità, di ridicolizzazione: «la nuda anima, come i bambini, non ha paura di esporsi al ridicolo. Questo riguarda esclusivamente gli adulti, il mondo delle convenzioni e della prima etica [...] Nel mondo dell’aristocrazia l’idiota è considerato ridicolo, un bambino destinato a restare tale, perché infrange ogni regola e agisce non in conformità con le convenzioni, ma secondo “gli imperativi dell’anima”. Aleša esprime tale consapevolezza quando spiega che “non bisogna avere paura di essere ridicoli” e invita a “non essere come tutti gli altri”, giacché il non aver paura di essere ridicoli favorisce la comunione tra le anime. Come sostiene anche Miškin, “talvolta è bene essere un po’ ridicoli: ci si perdona più facilmente l’un l’altro, e ci si riconcilia più presto”»³⁹².

Dunque è esplicito il rimando all’etica della bontà e dell’amore per il prossimo, in cui nessun valore o dovere ha più senso se non il rapporto tra anima e anima, che ha del tutto sostituito la relazione immediata tra uomo e Dio. In questo modo all’etica viene restituito il suo carattere di terrestrità, anche se ciò non implica una totale negazione della trascendenza. Quest’ultima infatti rimane, ma proprio come accade in Feuerbach, viene immanentizzata, perde il suo

³⁹¹ Id., *Dostoevskij*, cit., p. 157.

³⁹² V. Franco, *Etiche possibili. Il paradosso della morale dopo la morte di Dio*, cit., pp. 156-157.

carattere ultramondano, poiché riguarda il rapporto tra le anime, dove ciascuna si fa carico delle sofferenze dell'altra e nell'altra si riconosce³⁹³. Il dolore del prossimo diventa l'unico criterio dell'agire individuale. In questo nuovo universo etico lukácsiano, fondato sulla comunione reciproca, i rapporti non si basano più su un ideale di giustizia, bensì sulla categoria di bontà. Infatti la bontà rappresenta per Lukács il concetto di relazione, dell'agire in comunione con gli altri, ed esprime un valore tutto terreno. Ad opera della bontà l'uomo si divinizza e nello stesso tempo Dio si umanizza: essa è attributo del Dio che diventa uomo, che si relaziona all'uomo, che entra in comunicazione con lui. Attraverso la bontà si compie un atto di reciproca comunione, nel quale ciascuno cede all'altro una parte della propria personalità e nello stesso tempo assorbe una parte della personalità altrui.

Da quanto detto finora deriva che bontà e relazione sono i termini della nuova etica lukácsiana e della nuova metafisica che la fonda. In tale metafisica «immanenza e trascendenza non sono in contrasto. La prima si riferisce alla costruibilità dei valori e dell'anima, la seconda al rapporto tra le anime. Le loro "relazioni solidali" rinviano – come in Feuerbach e diversamente da Stirner – a una trascendenza necessaria della singolarità. Ed è questa la trascendenza "reale" perché è immanente, intramondana e interindividuale»³⁹⁴. L'io di Lukács, come l'individuo di Feuerbach, non può rinunciare a trascendersi in altro da sé e il suo tentativo di uscire dal suo isolamento, dalla sua singolarità sfocia in una fratellanza universale. Le categorie della bontà, l'essere per l'altro, l'amore per il prossimo, collocate alla base della nova etica, coincidono con

³⁹³ Ancora una volta, a giudizio di Lukács, solo «il modello russo consente all'anima di vivere "nella comunità delle altre anime" e di produrre "relazioni di solidarietà". [...] La fratellanza occidentale non corrisponde a una vera comunità in quanto è basata sull'oggettività dell'essere-con e non esclude l'antiteticità rispetto a una differente famiglia di "con". Solo nel tipo russo di solidarietà l'altro è distinto da me, ma mio simile, da me riconoscibile; "l'altro è mio fratello; se mi trovo, trovandomi ho trovato lui". [...] Il tipo russo per trovare se stesso ha bisogno dell'azione reciproca, di trascendersi nell'altro, di "provarsi" nella realtà delle altre anime. Lukács pone dunque una relazione sempre più stretta fra etica della bontà e concezione russa dell'individualità solidale rappresentata da Dostoevskij»; (ivi, p. 151).

³⁹⁴ Ivi, p. 156.

quelle su cui si fonda la feuerbachiana filosofia dell'avvenire, che fa propri i caratteri positivi della religione. Allo stesso modo, queste categorie della seconda etica lukácsiana sono il risultato della trasformazione dei principi fondamentali del cristianesimo originario, tradotti in un orizzonte di immanenza. Pertanto non si dà mai, secondo Lukács, una separazione netta tra ateismo e religione, ma ciò che emerge dalle sue analisi è la consapevolezza che la dialettica della secolarizzazione crea talune aree di sovrapposizione tra atei e credenti.

6. La filosofia feuerbachiana quale crocevia tra ateismo e religiosità e la sua influenza sull'ontologia di Ernest Bloch.

Il bisogno che l'individuo sente di trascendersi, anche dopo essersi liberato del soggetto Dio, si radica nell'esperienza etica, che implica l'incontro dell'io con l'altro da sé, il senso di rispetto che si nutre nei suoi confronti, il riconoscimento della sua dignità, nonché della capacità che egli possiede di integrare e completare l'ego insoddisfatto.

Si tratta di una serie di esperienze comuni, quotidiane, condivise da credenti e non credenti, che testimoniano quanto sia labile il confine tra ateismo e religiosità.

A tal proposito, lo stesso Feuerbach riconosce che la fede è necessaria all'umanità, ma subito precisa: «però non proprio la vostra fede. Anche noi miscredenti crediamo, ma proprio il contrario di ciò che voi credenti credete»³⁹⁵.

In tal modo egli, pur nella diversità delle rispettive posizioni, stabilisce un anello di congiunzione tra credenti e non, ossia un comune atteggiamento di fondo³⁹⁶ consistente

³⁹⁵ L. Feuerbach, *Opere*, cit., p. 370.

³⁹⁶ «"Morte di Dio", ci spiegano i teologi, designa il dramma del Calvario; "Dio, Dio stesso è morto", si legge nel corale di Lutero e il mistico Angelo Silesio sentenza: "Dio muore per vivere in te". Dio muore per vivere in altre forme; nella sua morte si conserva una dimensione divina, profondamente religiosa»; (V. Franco, *Etiche possibili. Il paradosso della morale dopo la morte di Dio*, cit., p. 4).

nell'aver fiducia nella possibilità di soddisfare quel bisogno di felicità che coincide con la vita stessa di ciascun uomo.

La differenza non sta nel carattere e nell'intensità di quell'impulso, bensì esclusivamente nel modo in cui esso viene soddisfatto e quindi nel soggetto al quale ci si appella per trovare appagamento: un dio trascendente nel caso dei credenti; l'uomo considerato nella sua immanenza nel caso dell'ateismo feuerbachiano.

Tale ateismo non si traduce quindi in una forma di nichilismo estremo, per il quale non esiste più alcun fondamento, alcun senso o punto d'appoggio: semplicemente adesso unico sostegno per l'uomo è l'altro uomo, un essere nel quale egli riconosce il proprio carattere terreno e immanente. La negazione operata da Feuerbach è in questo senso non un punto di arrivo, bensì un punto di partenza per la costruzione di una nuova epoca non più teocentrica, bensì antropocentrica.

Infatti Feuerbach pone come sacra la vita terrena e sacralizza l'uomo stesso, che a suo giudizio conserva, anche in orizzonte mondano, gli stessi turbamenti che sono propri dell'uomo religioso. Egli ignora completamente la sua origine e la sua destinazione e non rinuncia alla ricerca di un senso della sua esistenza terrena: «egli esiste senza volerlo, è un ente necessario della natura. La natura si fa sentire in lui senza che egli lo voglia e lo sappia. Egli chiama il suo corpo "suo", mentre gli è assolutamente estraneo; egli mangia con piacere, e ciò che stimola in lui la fame è un altro ente. Egli mangia; e pure non ha in suo potere né il principio né le conseguenze del mangiare, né del sapere né del potere. Egli deve mangiare. È straniero in casa propria, e ha tutti i gravami e tutti i piaceri, tutti i dolori e tutte le gioie senza peraltro esserne il proprietario, il padrone. È posto sulla vetta di un monte che dà le vertigini - e sotto di lui c'è un abisso insondabile. Non conosce il suo inizio né la sua fine. È in possesso dell'essere, senza averne la proprietà. È non-io e io stesso. Il non-io-stesso è il terreno, il fondamento della

religione, la libertà nella contraddizione della necessità. Dispone soltanto del risultato, e non del principio, delle premesse. Vede, ode, sente e pensa con la stessa necessità con cui il sole appare e il fiore fiorisce. Fa parte della natura: è un prodotto necessario. È immerso profondamente in essa; che egli esista, non è volontà sua, né di un altro: è la natura che lo ha fatto nascere - senza una ragione dimostrabile o in qualche modo comprensibile. L'origine dell'uomo è oscura perché è oscura l'essenza stessa. Soltanto in quel creare che vediamo, in generale, nella natura non-umana noi abbiamo un'immagine della nostra creazione: l'abbiamo in noi, a noi stessi, in ciò che noi chiamiamo l'essenza - non dipendente dalla nostra volontà - della natura».³⁹⁷ È in questa profonda inquietudine, in questo sforzo di comprensione e continua ricerca di un senso nell'accadere privo di senso del mondo, che si può individuare un terreno di confronto tra atei e religiosi³⁹⁸.

Si tratta infatti di un comune sentire, domandare, cercare, che può indurre gli uni a vivere come propri i turbamenti degli altri, rendendo verosimile la possibilità di un dialogo.

Pertanto, se è vero che la filosofia feuerbachiana lascia scontenti sia i credenti che gli atei, e forse non soddisfò realmente nemmeno Feuerbach stesso³⁹⁹, tuttavia essa costituisce una

³⁹⁷ L. Feuerbach, *Opere*, cit., p. 399.

³⁹⁸ Come suggerisce Lecaldano, anche Dworkin individua una sorta di orizzonte comune ad atei e religiosi nella loro fede nell'universalità dei valori morali: «il discorso di Dworkin ruota intorno alla percorribilità di un "ateismo religioso" che ammette come anche l'ateo possa affermare "un senso di valore, del mistero, dello scopo della vita" e rivendicare "diritti speciali alla libertà religiosa". Dworkin indica una differenza strutturale tra la religione dei teisti e quella degli atei: nel caso delle religioni teiste la parte per così dire scientifica e quella di valore sono strettamente correlate e i valori sono fondati sulla credenza ritenuta scientifica intorno a Dio e alla sua creazione di un universo con un ordine finalistico; invece nel caso della religione degli atei, le due sezioni, conoscitiva e di valore, sono del tutto indipendenti e irrelate. Così gli "atei religiosi" rifiutano la parte scientifica a cui si richiamano le religioni convenzionali e quegli impegni verso Dio, legati ad un dovere di rituale e di culto che dipendono da quella parte, ma "ammettono che come va una vita umana è oggettivamente importante e che ciascuno ha la responsabilità etica innata e inalienabile di cercare di vivere il meglio possibile data la propria situazione". L'atteggiamento religioso dell'ateo si identifica con la fede nell'oggettività dei valori. Una fede presente anche nella religiosità dei teisti per cui "ciò che differenzia la religione devota a un dio da quella senza dio, cioè la scienza della religione di dio, non è altrettanto importante della fede nel valore che le accomuna»; (E. Lecaldano, *Senza Dio*, cit., pp. 113-114).

³⁹⁹ «La filosofia di Feuerbach, impregnata di illuminismo e di romanticismo, è fatta perciò per scontentare tutti e in primo luogo Feuerbach stesso. Egli ritorna incessantemente sui medesimi problemi e in particolare sulla questione del finito e di un approccio concreto alla realtà senza mai essere soddisfatto delle proprie soluzioni. Il suo materialismo, non più sicuro e soddisfatto di sé come quello settecentesco, non è neppure ancora così

sorta di crocevia tra ateismo e religiosità e potrebbe aver aperto la strada alle recenti riflessioni sulla possibilità di una religione senza Dio. Un ritorno alla critica di Feuerbach può costituire un valido supporto per chiarire il concetto stesso di religione, la sua duplicità di significato, e per recuperare il senso e il valore dell'esperienza religiosa intesa come prassi, ossia come un modo di essere dell'uomo nei suoi rapporti con il proprio sé e con l'altro da sé, una dimensione in cui Dio ha perso del tutto il suo primato. Rileggere Feuerbach può rivelarsi utile per segnare una netta linea di demarcazione tra religione e teologia e far emergere che è quest'ultima a presentarsi quale riflessione, scienza su Dio, laddove la religione è nient'altro che una categoria essenziale dello spirito umano. Ascheri spiega in maniera puntuale come per Feuerbach la decadenza del cristianesimo si manifesta teoreticamente proprio in questo passaggio dalla religione alla teologia e come la relazione tra le due sia di estrema importanza per la comprensione dell'*Essenza del Cristianesimo*: «la riflessione sulla religione, la teologia, nasce quando la religione ha perso la sua compattezza e la sua armonia originaria: limitazione dei miracoli e dell'efficacia soprannaturale della preghiera e del battesimo, relegamento dell'intervento di Dio all'origine del mondo e completo abbandono poi del corso della natura alle *cause secundae*, dottrina dell'inconoscibilità dell'aldilà e di Dio, concezione di Dio come di un essere astratto la cui esistenza dipenda da prove positive semiempiriche e semirazionali, lotta contro gli antropomorfismi religiosi, semplificazione razionalistica degli articoli di fede, interpretazione allegorica, simbolica e razionalistica della Bibbia, passaggio dal Dio per noi, concreto e sensibile, all'astratto e vuoto Dio in sé, sono tutte facce diverse di uno stesso processo di tradimento del contenuto originario della religione, di patteggiamento della riflessione semiincredula con le leggi dell'esperienza e della ragione. In questo trapasso dalla

maturato come quello marxiano; la stessa critica religiosa rimane a mezza strada tra la negazione senza remissioni e un rinnovato profetismo. Il messaggio di Feuerbach si presenta tuttavia fecondo proprio per questa ambivalenza. Esso è ricco più dei problemi che pone che delle soluzioni che individua»; (U. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, cit., pp. 216-217).

religione immediata alla riflessione sulla religione, alla teologia, non solo viene tradito l'intento originario dell'animo religioso, ma si defrauda la religione anche di quell'indistinta identificazione di Dio con l'uomo che non manca nel contenuto originario della religione; il contenuto umano viene ora dissimulato con tutti i mezzi possibili»⁴⁰⁰.

Dunque, Feuerbach, se da una parte ha negato Dio per sostituirlo con l'uomo, dall'altra non solo ha compreso la religione, ma «ha fatto di più ancora, l'ha amata, e quest'amore gli ha consentito, come Kierkegaard ha fatto notare, di richiamare gli stessi cristiani alla fedeltà per la loro religione».⁴⁰¹ Se dunque riusciamo a intenderla nella sua essenza vera, antropologica, mettendo da parte la teologia, sarà possibile fare in modo che essa sopravviva alla morte di Dio. Dio muore per vivere in forma umana; nella sua morte si conserva una dimensione divina, profondamente religiosa. Infatti, che Dio esista o meno può essere oggetto di discussione, come dimostra d'altronde l'intera storia della filosofia, ma che esistano l'esperienza e il vissuto religiosi, come emerge dalla riflessione feuerbachiana, è fuori discussione. "Dio non esiste" dice l'ateo, eppure egli non può negare nell'uomo l'inarrestabile ricerca di una dimensione di sacralità intesa come un'ulteriorità, un oltrepassamento della situazione attuale nella quale si trova a vivere. La situazione presente non soddisfa neppure lo stesso Feuerbach che fa del futuro il destino dell'uomo, un futuro in cui verrà meno la divisione tra cielo e terra, tra umano e divino. Sostituita la dimensione del presente con quella del futuro avremo per Feuerbach il pieno dispiegarsi dell'ateismo, che esprime nient'altro che la verità della religione e non qualcosa di opposto ad essa. A proposito della religione vera e della filosofia vera, che pongono al centro del proprio interesse un uomo nuovo, non più scisso tra aldilà e aldiqua, ma saldamente ancorato alla realtà, Feuerbach sostiene che «esse non sono, ma saranno.

⁴⁰⁰ C. Ascheri, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, cit., pp. 81-82.

⁴⁰¹ U. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, cit., p. 205.

Dimensione del futuro e concretezza sono le qualità che la religione e la filosofia avranno in comune»⁴⁰². Questo proiettare nel futuro una riappropriazione ultima della religione da parte della filosofia fa pensare, come suggerisce Perone, alla riflessione di uno dei teorici moderni del marxismo, Ernest Bloch, nel cui pensiero sarebbe ravvisabile una sorta di radice feuerbachiana. Anche per Bloch, infatti, nella religione è contenuto un desiderio profondo, un sogno dell'umanità che non è stato ancora compiuto, ma che indica alla filosofia una meta che essa potrà raggiungere solo riappropriandosi in maniera lucida di quel sogno. Egli parte dal presupposto che ciascuno di noi non ha piena consapevolezza di ciò che è, possiede un'identità che non si è ancora realizzata, ma che si annuncia in un permanente trascendere se stessi, che si esprime in particolare nella religione. Non si può non notare una certa affinità con il punto di partenza del meccanismo dell'alienazione religiosa descritto da Feuerbach. Un ulteriore rimando lo si può individuare nella nozione blochiana di trascendenza, intesa come un qualcosa di insito ontologicamente nella materia stessa e che rappresenta in questo senso la determinazione fondamentale della realtà, nonché l'unica strada per trovare la verità, il vero volto dell'uomo. Anche Bloch, con lo sguardo rivolto al futuro, parla di una filosofia del non essere ancora, del non sapere ancora, che prenderà il posto della metafisica: «così lo sguardo verso l'avanti ha sostituito lo sguardo verso l'alto. Tutti gli antichi sentimenti che nella religione trovavano l'impiego e l'alto battesimo, quali l'umiltà, il genuflettersi davanti ai principi ed il mendicare nella preghiera, anzi come preghiera, ora costituiscono, nel migliore dei casi, soltanto oggetti di ricordo. E la stessa speranza, quest'affetto più propriamente biblico, per il suo servilismo è ormai indegno di noi ogni qualvolta esso rende servi e guarda alla manna che cade dal cielo»⁴⁰³. Dunque Bloch risente fortemente dell'umanesimo

⁴⁰² Id., *Invito al pensiero di Feuerbach*, cit., p. 110.

⁴⁰³ E. Bloch, *Ateismo nel Cristianesimo*, tr. it. F. Coppellotti, Feltrinelli, Milano 1971, p. 325.

feuerbachiano e i riferimenti ad esso sono presenti in tutta la sua produzione. In particolare in un testo del 1968, *Ateismo nel Cristianesimo*, egli sostiene che «nessuno ha tentato in modo più deciso di Feuerbach di restituire all'uomo quali immagini di se stesso quelle immagini del desiderio di sé che erano state trasposte nell'aldilà. Nessuno - e ciò lo diciamo in maniera anche troppo chiara- fu, *malgré lui, metodicamente* più obbligato a seguire la linea radicale umana nel cristianesimo. [...] L'uomo viene dunque recuperato dall'aldilà e non trova un generale significato semplicemente borghese, ma nemmeno solo naturalistico e terrestre. [...] anche Feuerbach nonostante il presunto carattere statico del suo genere umano, quasi indugia nel vestibolo di un *homo absconditus*, ancora sconosciuto persino a se stesso. Lasciando da parte la soggettività, tutto ciò dà anche all'ateismo di Feuerbach un timbro particolare, che in definitiva non sarebbe stato possibile senza la critica antropologica al cristianesimo. In Feuerbach non vi è nessun "niente-che", nessuno "nient'altro-che-natura" da demistificare nella visione di una realtà priva di illusioni e liberata dall'aldilà. Al contrario: l'uomo ha inventato questo aldilà e lo ha riempito di immagini e di complimenti del desiderio poiché non gli basta l'avere per realtà niente altro che natura e soprattutto poiché la sua propria essenza non si è ancora realizzata».⁴⁰⁴

Alla luce di queste considerazioni, non si può non riconoscere che la peculiare concezione feuerbachiana dell'alienazione religiosa e del continuo trascendersi dell'individuo in altro da sé, il riferimento alla filosofia del futuro come espressione del vero modo di essere dell'uomo, la teoria del desiderio, sono tutti elementi che hanno esercitato una notevole influenza sull'elaborazione dell'ontologia blochiana. Con ogni probabilità, Bloch pensa a Feuerbach, più che a Marx, quando elabora la tesi secondo la quale il miglior cristiano è proprio l'ateo: «*solo*

⁴⁰⁴ Ivi, pp. 266-267.

un ateo può essere un buon cristiano»⁴⁰⁵. Solamente l'ateo infatti toglie dalla religione il suo aspetto esteriore e immaginifico legato a delle persone e a dei fatti (Gesù Cristo, i miracoli, etc.), per salvarne il suo aspetto determinante, ossia il suo essere il contenitore dei desideri più profondi dell'umanità. Bloch riconosce a Feuerbach questo merito di aver svelato la verità della religione, ossia la sua essenza antropologica, ma nello stesso tempo individua un'affinità tra la sua antropologia e la mistica cristiana⁴⁰⁶. Tale affinità, secondo Bloch, troverebbe conferma nell'analisi svolta da Gottfried Keller⁴⁰⁷ su alcuni passi del *Pellegrino cherubico* di Angelo Silesio in cui si osserva «la medesima dissoluzione antropologica della religione che appare in Feuerbach: “Io so che senza di me Dio non può vivere un solo istante/ Se io sono annientato egli deve necessariamente rendere lo spirito” [...] In questo senso “antropologico” Angelo Silesio avrebbe letto Feuerbach [...] Angelo analogamente reclamò i tesori sprecati nell'aldilà per il soggetto non più impoverito: “Io sono ricco come Dio, e non vi può essere nessun granello di polvere/ che io, uomo, credimi, non abbia in comune con lui”»⁴⁰⁸.

In tal modo troverebbe un'ulteriore conferma la tesi secondo la quale c'è una radice comune tra religione e ateismo, sacro e profano, trascendente e immanente, che emerge in modo particolare nella critica feuerbachiana al Cristianesimo.

⁴⁰⁵ Ivi, p. 32.

⁴⁰⁶ «Ciò che insegue deve per forza seguire e la somiglianza non è sempre dovuta all'odio. Ci sono per esempio i noti contrari che si toccano, tanto più se vengono esagerati. Ma tutto ciò non si può applicare alle affinità tra Feuerbach e la mistica, che la consuetudine continua a giudicare sospettosamente e a non voler accettare nonostante l'indubbia radice cristiana comune»; (ivi, p. 267).

⁴⁰⁷ Bloch si riferisce al testo di Keller, *Enrico il verde*, e precisamente al capitolo *Il cristiano congelato*; a tal proposito cfr. Ivi, pp. 267-268.

⁴⁰⁸ Ivi, p. 268.

7. L'interdipendenza tra sacro e secolare: la “secolarità sacra” e il paradigma anateistico

L'esito della critica di Feuerbach alla religione è la constatazione che solo essere senza dio ci porta di fronte a un dio, il quale è nient'altro che l'uomo. Infatti «la negazione della religione, della teologia è nella teologia stessa, nella sua fede in dio, dove *non v'è più reale differenza tra dio e l'uomo*, come dice s. Anselmo [...] la divinità è l'inizio, l'ateismo lo scopo della religione»⁴⁰⁹.

Tale ateismo, che coincide con l'essenza vera della religione, l'antropologia, pone al centro il valore dell'apertura all'altro, un'apertura che conserva i tratti peculiari dell'esperienza sacrale-religiosa, della fede intesa nella sua accezione più ampia dell'aver fiducia, dell'affidarsi a un'ulteriorità nella quale ci si riconosce. Infatti l'individuo feuerbachiano sente un insopprimibile bisogno di confrontarsi con l'altro da sé, che ha sì sostituito il dio ultramondano, ma che assorbe ugualmente l'io, rappresentando per lui un punto di riferimento imprescindibile. Dunque il risultato cui perviene l'antropoteismo di Feuerbach dimostrerebbe che, allontanato o negato, l'atteggiamento sacrale-religioso, mai del tutto eliminabile, trova sempre una strada per manifestarsi. Esso, pur assumendo forme diverse dal dio trascendente, è sempre presente. In questo senso, rileggere Feuerbach rappresenta una sfida tanto per l'ateo che per il teista, avendo la sua riflessione gettato le basi per una relazione originale tra il secolare e il sacro, dove ciascun termine non esclude, bensì implica l'altro. Feuerbach sembrerebbe far propria l'intuizione di un legame assai stretto tra queste due dimensioni della realtà, la stessa intuizione che ha indotto il filosofo contemporaneo Raimon

⁴⁰⁹ L. Feuerbach, *Rime sulla morte*, a cura di L. Parinetto, Mimesis, Milano 1993, p. 32.

Panikkar a parlare di due regni «inter-in-dipendenti»⁴¹⁰, dove il temporale è anche religioso e il sacro anche secolare. A tal proposito, Panikkar utilizza l'espressione "secolarità sacra", sostenendo che essa «accentua tanto il fatto che Dio si faccia uomo, quanto che l'uomo sia considerato un essere divino, non tanto per discesa o per ascensione, ma per il fatto che tra di loro vi è una relazione costitutiva. [...] l'accento è messo non tanto sulla trascendenza divina quanto sulla sua immanenza, non tanto sulla trascendenza del divino quanto sulla trascendenza dell'umano»⁴¹¹. Egli sostiene che immanenza/trascendenza costituiscono una polarità relazionale dove l'uno non può stare senza l'altro e dunque l'uomo non deve far altro che scoprire nel suo proprio essere l'immanenza del trascendente. Nonostante la distanza temporale e la diversa maniera in cui sono declinate le rispettive posizioni, è possibile scorgere alcune convinzioni comuni tra il pensiero feuerbachiano e la riflessione di Panikkar: la scomparsa dell'abisso tra umano e divino e quindi l'idea che il divino non sia collocato in un orizzonte inaccessibile e ultramondano, bensì nella dimensione umana, terrena; l'opposizione a ogni rigido dualismo tra tempo ed eternità, cielo e terra, al di qua e aldilà, sofferenza in questo mondo/felicità nel prossimo; la necessità umana di trascendersi e insieme l'idea di una trascendenza immanente.

Panikkar parte dal presupposto che «una delle ragioni della crisi apparentemente universale dell'umanità attuale è che non si è riusciti a operare una sintesi tra sacro e secolare»⁴¹², due universi che devono dialogare, entrare in relazione, pur senza confondersi⁴¹³. La secolarità

⁴¹⁰ R. Panikkar, *La realtà cosmoteandrica. Dio-uomo-mondo*, a cura di M. C. Pavan, Jaka Book, Milano 2004, p. 156.

⁴¹¹ Ivi, pp. 172-173.

⁴¹² Ivi, p. 126.

⁴¹³ «La secolarità sacra [...] sfida tutte le dicotomie tra il naturale e l'eterno, il sacro e il secolare, senza confondere queste dimensioni del reale in una sola unità generale monolitica: il "soprannaturale" non è una superstruttura dell'umano; il divino non è estraneo all'umano; l'eterno non è una specie di futuro perpetuo, il sacro non è in opposizione dialettica al secolare, ecc. Queste due categorie di concetti esprimono semplicemente due dimensioni della stessa realtà, in modo che il vero essere dell'uomo non risiede altrove (in un cielo posteriore o in un Dio trascendente) e non è empiricamente manifesto (in uno spazio fisico o in un momento storico)»; (ivi, pp. 160-161).

sacra, un concetto che sembrerebbe in un certo senso anticipato dalla riflessione feuerbachiana, rompe l'eteronomia tra le due dimensioni: «il cosiddetto regno religioso non può più dettare le linee politiche al cosiddetto regno profano. Il sacro non può più rifugiarsi in un mondo olimpico e tacere quando gli schiavi vengono sottomessi, gli zingari perseguitati, gli ebrei cacciati, i comunisti eliminati, i “nobili” condannati, i poveri sfruttati. Ma la voce del sacro non può più godere di un'autorità superiore. Forse possono esserci “due spade”, [...] ma una non è superiore all'altra ed entrambe devono riporre le rispettive armi e passare dall'*arena* della guerra inumana all'*agorà* umana del dialogo»⁴¹⁴. Come Feuerbach, anche Panikkar riconosce che «l'uomo è un essere religioso; la religiosità è uno dei suoi tratti costitutivi»,⁴¹⁵ e che alla religione occorre una trasformazione positiva e radicale. Essa consiste, a giudizio di Panikkar, nell'integrare alla sacralità che le è propria la visione secolare, dal momento che quella sacralità non è qualcosa che «resta chiuso nel recinto dell'aldilà, del trascendente, dell'ultramondano, del Dio Altro (*alius*). Il sacro, superato l'abisso, è *anche* nel regno del temporale, del materiale, del politico, dell'umano. La religione smette di essere il monopolio della casta dei predicatori [...] la religione impregna tutto come una dimensione della vita senza ridurre tutto ad essa. [...] Lo spirito secolare genuino non nega la trascendenza, ne scopre piuttosto il *locus* immanente: la trascendenza risiede nel cuore stesso delle cose, vale a dire è tale solo in vista dell'immanenza»⁴¹⁶.

Da quanto detto emerge che il sacro è parte costitutiva del secolare e l'uomo per realizzarsi pienamente non può escludere questa dimensione costitutiva della sua stessa esistenza, che Panikkar colloca nella profondità della *psychē* umana, come un qualcosa di cui l'individuo è sempre stato consapevole ma che solo col tempo emerge alla coscienza. Dunque anche al

⁴¹⁴ Ivi, p. 156.

⁴¹⁵ Ivi, p. 172.

⁴¹⁶ Ivi, p. 163.

centro del discorso di Panikkar c'è l'uomo e il tentativo di svelare un mistero insito in ogni essere umano: la sacralità del secolare e la secolarità del sacro.

Questo stretto nesso, che sembrerebbe in qualche modo anticipato dalla riflessione feuerbachiana sull'essenza positiva della religione, è anche lo slogan dell'anateismo⁴¹⁷ ossia quell'atteggiamento religioso che il filosofo irlandese Richard Kearney⁴¹⁸ raccomanda per la spiritualità del nostro tempo. Si tratta di una terza via che si apre tra gli estremi del teismo e dell'ateismo, tra sacro e secolare, tra trascendenza e immanenza⁴¹⁹. Dal testo di Kearney emerge che l'anateismo «non è un nuovo tipo di religione, ma l'attenzione da rivolgere al divino che si trova nello straniero in piedi davanti a noi, in mezzo al mondo. [...] È l'*amor mundi*, l'amore per il mondo-della-vita inteso come incarnazione dell'infinito nel finito, della trascendenza nell'immanenza, dell'escatologia nell'ora»⁴²⁰. Carattere peculiare di questa

⁴¹⁷ «Quando parlo di anateismo non è certo mia intenzione propugnare un qualche tipo di nuova religione. Dio me ne guardi! L'anateismo non costituisce affatto l'ipotetica sintesi di un movimento dialettico che dal teismo, passando attraverso l'ateismo, giunge a un fine ultimo. L'anateismo non segue una metanarrazione sullo sviluppo dell'umanità che, partendo da una religione originaria, avrebbe maturato, attraverso una critica laica, una nuova forma di spiritualità per il terzo millennio [...] Non si fonda su di un progresso periodizzato che va da una credenza arcaica a una postfece razionale. Qui non vi è alcuna teologia del compimento. [...] Come l'archeologia, anche l'anateismo rifugge dalla teologia e si oppone all'idea di un'Origine e di un Fine perfetti. Che cos'è allora l'anateismo? Come suggerisce il prefisso *ana*, l'anateismo concerne la ripetizione e il ritorno, ma non nel senso di una regressione a uno stadio di perfezione anteriore così come accade nell'*anámnesis* platonica, intesa come ricordo della propria pre-esistenza iperurania. E neppure nel senso di un ritorno a un qualche stato prelapsario di fede assoluta, prima che la modernità corrodessa ogni verità eterna. Non vi è nulla di nostalgico giacché, per dirla con Kierkegaard, il nostro interesse non è rivolto a un "ricordo" *retrospettivo*, bensì a una "ripetizione" *in avanti*. Il prefisso *ana* indica un'azione di ritorno a quella che io definisco una scommessa primordiale, a quell'istante iniziale di valutazione che è alla base di ogni credo. Esso segna una nuova apertura su quello spazio di libera scelta tra l'avere o il non-avere fede. In tal senso, l'anateismo costituisce la *possibilità di scegliere* di recuperare la propria fede operando tanto *prima* quanto *dopo* la divisione tra teismo e ateismo, e rendendoli in tal modo entrambi possibili. In breve, è un invito a rivisitare quella che potrebbe essere definita la scena originaria della religione: l'incontro con un totale Estraneo che abbiamo scelto, o meno, di chiamare Dio»; (R. Kearney, *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio*, tr. it. M. Zurlo, Fazi, Roma 2012, pp. 7-8).

⁴¹⁸ Allievo di Paul Ricoeur, insegna filosofia al Boston College e ha insegnato all'University College di Dublino e alla Sorbona di Parigi.

⁴¹⁹ «L'anateismo non è un ateismo che vuole eliminare Dio dal mondo, rifiutando il sacro a favore del secolare; e non è nemmeno un teismo che vuole liberare Dio dal mondo, rifiutando il secolare a favore del sacro. E infine, non è neppure un panteismo (antico o new age) che costringe il secolare e il sacro in una cosa sola, negando ogni distinzione tra il trascendente e l'immanente. L'anateismo non dice che il sacro è il secolare: dice che è *nel* secolare, *attraverso* il secolare, *verso* il secolare. Mi vorrei spingere sino al punto di dire che il sacro è inscindibile dal secolare, sebbene questi rimangano distinti. L'anateismo parla di "animazione reciproca" tra il sacro e il secolare, ma non di fusione o di confusione. Essi sono inestricabilmente connessi, ma mai la *stessa* cosa»; (ivi, pp. 219-220).

⁴²⁰ Ivi, p. 219.

nuova esperienza religiosa è il suo configurarsi come apertura allo straniero e il riconoscimento di un ruolo centrale ai valori dell'ospitalità e della dedizione all'altro. Si tratta delle medesime categorie alla base dell'umanesimo feuerbachiano, fondato sul nesso io-tu, sull'amore dell'uomo per uomo, per il genere umano, che ha preso il posto della fede in Dio. Lo straniero di Kearney, come il Genere di Feuerbach, contiene in sé tutte le caratteristiche del divino, è a tutti gli effetti il nuovo dio in un orizzonte secolare: «cogliere nello straniero un qualcosa di "più" che umano è un modo per riconoscere una dimensione di trascendenza nell'altro che, almeno in parte, supera la presenza fisica finita della persona che sta di fronte a me. Qui però sto parlando di una trascendenza nella e attraverso l'immanenza che, lungi dallo sminuire l'umanità, la amplifica. Se il divino straniero non accresce l'umanità di un individuo, spronandolo a cose migliori, cioè a un modo di essere più giusto, amorevole e creativo, allora questo straniero non merita d' essere definito divino»⁴²¹. Proprio come il Genere di Feuerbach, che rappresenta l'universale concreto in cui vengono superati i limiti della singolarità, così lo Straniero di Kearney «è "più" di me; perché l'altro è altro rispetto a tutto quello che io posso conoscere, cogliere, controllare e possedere; perché l'estraneo indica una dimensione della trascendenza e dell'ultimatività che supera i limiti dell'umanesimo e del naturalismo»⁴²². Alla luce di quanto detto, si può concordare con Kearney sul fatto che «l'anateismo non è nulla di nuovo; è solo un termine nuovo per definire qualcosa di molto antico»⁴²³, ossia il messaggio di amore, di speranza, di ospitalità che emerge dal fondo di ogni religione e che si tratta solo di recuperare, di riportare alla luce. Feuerbach ha compiuto un passo decisivo in questo senso, facendo emergere dietro il volto disumano, teologico della fede, la sua essenza filantropica.

⁴²¹ Ivi, p. 241.

⁴²² Ivi, p. 243.

⁴²³ Ivi, p.9.

Come l'antropoteismo di Feuerbach, anche l'anateismo è molto più che una questione di fede: «è una questione di speranza, di amore e di stupore. Speranza che lo straniero sia più di quanto ci attendiamo, amore per lo straniero come infinitamente altro, e stupore dinanzi all'effettiva estraneità di tutto questo»⁴²⁴. Sebbene l'anateismo non coincida con l'ateismo, concorda con la demistificazione della religione cui mette capo l'ateismo, per attenersi ad una sacralità presente dentro l'esistenza quotidiana, che può vedere solo chi si è liberato dalle aberrazioni della religione e dalle perversioni del potere religioso. Tuttavia il paradigma anateistico non si ferma a questo carattere negativo della religione, ma va oltre, fino a realizzare che essa, guidata da fede e amore autentici, è molto più che questo insieme di aberrazioni. Anche in questo caso assistiamo a un recupero critico della religione riconosciuta come un serbatoio che presenta tutta una serie di risorse cui attingere. È per questo motivo che Kearney non opta né per il teismo dogmatico né tantomeno per l'ateismo militante di coloro che egli definisce «la squadra anti-Dio»⁴²⁵, ossia teorici come Dawkins, Dennet, Hitchens, che «occupano molto del loro tempo a denunciare i mali dei credenti, senza riconoscere la complessità della fede. Invocano la certezza della scienza contro la falsità della fede [...] Un linguaggio pregiudizievole non è il modo per combattere il pregiudizio; infatti, si può dire che ridurre la fede agli abusi della fede equivalga a un'altra forma di abuso, una violenza dell'interpretazione che fa torto alla generosità e al rigore della scienza»⁴²⁶. Sebbene Kearney non citi esplicitamente Feuerbach, si può asserire con certezza che quest'ultimo non potrebbe rientrare in alcun modo in tale "squadra anti-Dio", poiché anche lui prende le distanze da quell'ateismo estremo per il quale la religione ormai non ha più nulla da dire,

⁴²⁴ Ivi, pp. 244-245.

⁴²⁵ Ivi, p. 222.

⁴²⁶ *Ibidem*.

essendo nient'altro che un cumulo di falsità e menzogne⁴²⁷. Al contrario, Feuerbach lascia che essa si esprima nella sua essenza vera, ponendosi quale ascoltatore e interprete del suo messaggio autentico, e non come il suggeritore di nuove verità incontrovertibili.

Anche Feuerbach si mette in cammino su quella terza via tra ateismo e religiosità, che consente di rivisitare il sacro all'interno del secolare, riscoprendo una sacralità del qui e ora.

Kearney si domanda cosa possa significare accettare il sacro nell'universo del secolare e rimanda in primo luogo alla risposta che avrebbe dato Bonhoeffer a questa domanda, ossia che «ciò che è cristiano si trova solo nel naturale, il santo solo nel profano»⁴²⁸ e prosegue sostenendo che «diversi pensatori cristiani postreligiosi si sono spinti anche oltre, al punto che talvolta il loro lavoro è stato accusato di nichilismo ateistico, laddove invece propone di passare attraverso la morte di Dio per giungere a un rinnovato amore sacro per il mondo (*amor mundi*)»⁴²⁹. In particolare gli autori ai quali si riferisce Kearney sono il teorico francese Stanislas Breton e il filosofo italiano Gianni Vattimo: «entrambi hanno mostrato come un momento di “nulla” e di “vuoto” risieda al centro della fede postmetafisica, ma per nessuno dei due il discorso si chiude qui. [...] Breton [...] sostiene che la fede deve risiedere nel mondo [...] Nel caso invece di Gianni Vattimo [...] la *Kénōsis* richiede una lettura della Prima Lettera ai

⁴²⁷ Nel XX secolo si è sviluppata una serrata critica alla religione che prende avvio da una rilettura del fenomeno sulla base della teoria dell'evoluzione. Non è questo il luogo per approfondire la questione. Appare, tuttavia, doveroso accennare al fatto che alcuni autori hanno posto una particolare attenzione al tema dell'indagine naturalistica della religione. Tra questi il filosofo e scienziato cognitivo Daniel Dennett (cfr. D. Dennett, *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, tr. it. S. Levi, Raffaello Cortina, Milano 2006), il biologo evoluzionista Richard Dawkins (cfr. R. Dawkins, *L'illusione di Dio*, tr. it. L. Serra, Mondadori, Milano 2006) e lo psicologo Stewart Williams (cfr. S. Williams, *Il senso della vita senza Dio. Prendere Darwin sul serio*, a cura di M. Mori, Espress edizioni, Milano 2011). In particolare, il primo sostiene che la religione debba essere indagata scientificamente come qualsiasi altro oggetto e che attraverso gli strumenti della teoria dell'evoluzione è possibile smascherare la sua presunta origine metafisica per riportarla ad una terrena. Il secondo, mette in evidenza l'efficacia euristica della teoria dell'evoluzione in contrapposizione al creazionismo o all'immagine del mondo fornita dalle religioni, a suo giudizio priva di qualsiasi fondamento scientifico. Infine, S. Williams discute delle conseguenze dell'evoluzionismo sulla ridefinizione dei fondamenti della morale, spiegando che l'accettazione del darwinismo non vuol dire affatto entrare in uno scenario post-morale, bensì porre su fondamenta più robuste l'edificio della moralità, sganciandolo definitivamente da qualsiasi rimando alla trascendenza.

⁴²⁸ R. Kearney, *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio*, cit., p.173.

⁴²⁹ Ivi, pp. 173-174.

Corinzi (dove si parla dell'amore), in cui l'incarnazione viene trattata come la rinuncia da parte di Dio di ogni potere, così da riesaminare ogni cosa a un livello secolare: la santificazione dell'esistenza quotidiana. [...] che la secolarizzazione è "il tratto costitutivo di un'autentica esperienza religiosa". In questa prospettiva, Copernico, Freud e Nietzsche non devono più essere considerati come nemici del sacro, ma come "realizzatori delle opere dell'amore"». ⁴³⁰

Questo discorso rimanda in un certo senso al processo messo in atto da Feuerbach, consistente nello svuotamento, nell'abbassamento, nell'umiliazione di Dio (la *Kénōsis* cui si fa riferimento nel passo citato) e che non si ferma all'annullamento, alla mera negazione del dato, del soggetto Dio, ma ha di mira l'innalzamento dell'uomo. Quest'ultimo, infatti, si riappropria della sua essenza alienata, ripristinando la presenza del sacro nella carnalità dell'esistenza terrena. Secondo la prospettiva anateistica indicata da Kearney l'unico modo per scoprire la sacralità insita nella vita quotidiana e meravigliarsi di questa divinità dell'orizzonte mondano è proprio l'accettazione che il soggetto Dio è morto, che non possiamo mai essere sicuri della sua esistenza. Come scrive Vattimo nella sua *Introduzione* al testo di Kearney «l'anateismo non è solo, in definitiva, il momento di sospensione e di vuoto destinato a trovare "di nuovo" una fede "piena" più o meno affine alle fedi tradizionali, ma un atteggiamento che deve accompagnare [...] ogni fede ritrovata» ⁴³¹. Si tratta di una fede che è stata sempre presente nelle epoche passate ed è emersa ogni qualvolta un individuo ha sospeso le proprie certezze su un Dio a lui familiare, aprendo le porte allo straniero, che come abbiamo visto, presenta caratteri assai simili al Genere che è al centro dell'umanesimo di Feuerbach. In questo senso si può provare ad applicare il paradigma dell'anateismo anche all'indagine feuerbachiana sulla religione, a quella negazione di ogni certezza dogmatica relativa

⁴³⁰ Ivi, pp. 174-175.

⁴³¹ Ivi, p. IX.

all'esistenza di un dio trascendente, in virtù della quale Feuerbach approda a una nuova religiosità antropologica che si discosta tanto dal teismo quanto dall'ateismo *tout court*. Alla luce di quanto detto finora emerge il notevole contributo che la riflessione feuerbachiana avrebbe dato ai più recenti dibattiti sull'interdipendenza tra sacro e secolare, collocandosi in quello spazio vuoto tra la negazione di Dio e l'avvento di un nuovo Dio dopo di lui, uno spazio che Feuerbach riempie col suo Genere umano.

Conclusioni

Nella prefazione a *L'Essenza del Cristianesimo* Feuerbach dichiara: «certamente l'oggetto del mio scritto è d'interesse umano universale; anzi un giorno i suoi pensieri fondamentali – in verità non nel modo in cui sono stati espressi qui e potevano essere espressi nelle circostanze presenti – diventeranno sicuramente patrimonio dell'umanità, infatti solo illusioni vacue, impotenti, contrarie alla vera essenza dell'uomo sono quelle che attualmente vi si oppongono»⁴³².

Da questa dichiarazione emerge che Feuerbach, già quando scriveva l'opera che più di ogni altra lo ha reso noto, era del tutto consapevole della portata universalistica dell'oggetto della sua indagine e del contributo decisivo che la sua riflessione avrebbe potuto dare nei secoli a venire. Come riconosce anche Tomasoni nella sua ricostruzione dell'*iter* di ricerca feuerbachiano, «fra noi e lui si è delineato un orizzonte comune costituito non solo dai problemi eterni, come quelli della morte, della religione, di Dio e della natura, ma anche dalle tendenze del nostro tempo che egli ha messo in rilievo. La crisi dei sistemi onnicomprensivi e l'esigenza di una nuova razionalità, la secolarizzazione con la sua ambiguità, il potere tecnologico nei suoi successi e nei suoi pericoli, la necessità di recuperare la propria sensibilità e corporeità, di stabilire un diverso rapporto con la natura ricollegandosi alle proprie origini sono stati da lui evidenziati con singolare acume»⁴³³.

Se ci atteniamo alla sua principale "scoperta", ossia che il segreto della teologia è l'antropologia, il lascito della riflessione feuerbachiana al nostro tempo è senz'altro la necessità di sottoporre ogni religione o fede ritrovata a una critica tale che ne faccia emergere

⁴³² L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, cit., p. 22.

⁴³³ F. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*, cit., p. 449.

le tendenze antiumanistiche, ma che nello stesso tempo consenta di salvare ciò che di genuinamente tollerante, altruistico ed emancipante si trova all' interno dell'universo religioso.

Si tratta, proprio come suggerisce Feuerbach, di recuperare il positivo attraverso la negazione del negativo. I suoi pensieri fondamentali tradotti nel nostro tempo possono suggerire la complessità che è insita in ogni fede religiosa: essa va liberata dalle illusioni di potere, di espiatione e di salvezza eterna, ma non per questo negata nel suo autentico messaggio di riconoscimento dell'alterità e apertura a ciò che non siamo. L'altro, che non coincide con l'io, è comunque un soggetto nel quale egli riconosce una comune essenza umana al di là di ogni differenza di fede. Si tratta di un messaggio più che mai attuale, ossia la ricerca di un'unità oltre le differenze, che può riemergere dalla profondità, anziché dal superamento, dell'esperienza religiosa. In quella profondità occorre calarsi, per trovare nel riconoscimento di un'essenza comune della religione una possibile risposta ai conflitti religiosi ed avviare un dialogo interconfessionale che veda sedere allo stesso tavolo di confronto teisti di diversa matrice e atei. Feuerbach stesso, che non si è mai schierato per un ateismo radicale, avrebbe verosimilmente aperto la strada a un dialogo di questo tipo, in cui entrambi gli interlocutori pur nella loro diversità sostanziale, anzi proprio a partire dal riconoscimento della loro diversità, hanno ancora qualcosa di positivo da dire alla nostra epoca. La critica feuerbachiana alla religione e al cristianesimo in particolare ci ricorda la necessità di abbandonare ogni pretesa di verità assoluta e definitiva⁴³⁴, poiché ogni pensiero o problema va compreso attraverso la sua evoluzione storica: è questa l'unica strada per arrivare a una verità condivisa e condivisibile anche da fautori di idee assai diverse, o addirittura antitetiche.

⁴³⁴ Questa convinzione trova conferma nell'atteggiamento stesso di Feuerbach caratterizzato da una continua inquietezza teoretica che lo induce a tornare continuamente sui temi affrontati, per ridiscuterli, rielaborarli, alla luce di sempre nuove consapevolezze raggiunte.

In altri termini, bisogna spogliarsi delle certezze ereditate dalla tradizione metafisica, teologico-dogmatica, per cogliere quella che Kearney chiama «la radice silenziosa e non detta di ogni religione»⁴³⁵ e che per Feuerbach ne costituisce l'essenza vera. Certo, se da un lato il rischio potrebbe essere quello di creare un nuovo assoluto, come è stato spesso rimproverato a Feuerbach, d'altro canto si pone l'accento sull'opportunità di riappropriarsi di quelle verità ed impulsi custoditi nell'intimo di ogni esperienza religiosa, che è bene far riemergere al di là di ogni distanza temporale e spaziale. Primo tra tutti l'istinto alla solidarietà, l'importanza del vivere in comune, esaltata da Feuerbach fino al punto che lo stesso mangiare e bere costituiscono un gesto di comunione. Si tratta di quell'amore per il prossimo che soddisfa nello stesso tempo l'amore di sé proprio di ogni individuo e che è fondato sulla consapevolezza di un'uguaglianza sostanziale di tutto il genere umano, pur nella diversità dei singoli io. È lo stesso ragionamento che vale in ambito religioso: anche qui l'unità può essere ritrovata solo rifacendosi alla comune essenza umana.

Dunque, l'unico modo per superare le diversità è riconoscersi in questa natura comune. L'atteggiamento solidaristico, di apertura al prossimo, comporta una rimpostazione delle modalità di critica delle opinioni altrui: l'idea che Feuerbach consegna al nostro tempo è che per criticare qualcosa bisogna disporsi in un atteggiamento di apertura tale da consentire di immergersi completamente nell'oggetto criticato, arrivando a identificarsi con esso per indagarlo alla radice, dall'interno⁴³⁶. A tal proposito egli sostiene: «comprendere ogni ente nel

⁴³⁵ R. Kearney, *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio*, cit., p. 237.

⁴³⁶ «Nel *Leibniz* Feuerbach aveva scritto: "Ciò che ancora si combatte, ciò è per lo spirito ancora un oggetto ed esercita perciò ancora un potere, per lo meno negativo e indiretto, su di lui". Proprio perché è ben convinto di ciò e perché sa, come scriverà poi, che ogni "negazione" deve passare dal "riconoscimento", il nostro filosofo non combatte mai "contro": con chi vuole criticare si identifica. "Con ciò che si vuole realmente studiare, bisogna, almeno per qualche tempo, *identificarsi*. Con Hegel bisogna diventare Hegel, con Leibniz Leibniz, con Spinoza spinozista. Chi usa il suo intelletto solo *contro qualcosa*, non ottiene mai la *vera intelligenza* di esso. Inoltre tratta quei filosofi solo in quanto storico, in quanto erudito, non in quanto filosofo loro pari per natura". Chi è solo contro, esclude e si auto-esclude»; (L. Feuerbach, *Pierre Bayle. Un contributo alla storia della filosofia e dell'umanità*, cit., p. 17).

modo con cui esso è, cioè in quel modo che è la sua natura, e applicandogli quindi la filosofia soltanto nel modo che si confà a questo ente determinato, questo è il metodo che io seguo sia nella vita che nella mia attività di scrittore. Il vero filosofo è un medico, ma un medico che non dà ai suoi pazienti l'impressione di essere tale, dato che li tratta conformemente alla loro natura, li cura, cioè, da se stessi e per se stessi»⁴³⁷. Da queste dichiarazioni emerge che criticare un oggetto non significa demolirlo, ma considerarlo al pari di se stessi, farlo proprio, identificarsi con esso⁴³⁸, esprimendosi col suo stesso linguaggio, usando le sue stesse categorie interpretative del reale. Infatti, solo penetrando così a fondo la realtà dell'altro è possibile cogliere le ragioni intrinseche alla sua diversità e fare di quella diversità una risorsa. Questo è uno tra i messaggi più autentici che si ricavano dall'umanesimo feuerbachiano e che può essere applicato tanto alla religione, quanto alla politica, all'etica e più in generale all'antropologia. La riflessione di Feuerbach è un monito alla tolleranza, che deve fungere da guida nella ricerca della verità, poiché solo riconoscendo che dietro ogni ulteriorità si cela una realtà nascosta dalla quale possiamo trarre un arricchimento personale, è possibile evitare gli errori grossolani commessi nel corso della storia. Non a caso Feuerbach dedica un'intera opera a Pierre Bayle che egli definisce «uno degli oppositori più zelanti, più energici e del pari *più radicali*, se non il più radicale, dell'intolleranza. Grazie a lui, nel nome della scienza e dell'umanità, le quali possono prosperare solo sotto la protezione della tolleranza! Grazie a lui come promotore del regno della ragione e della libertà, del vero regno di Dio! L'intolleranza è la figlia carnale del demonio, la dottrina del principio maligno, la dottrina della menzogna. La

⁴³⁷ Id., *Opere*, cit., p. 358.

⁴³⁸ «Ma come è possibile che l'identificazione costituisca di per se stessa una critica? Come è possibile, per usare parole del nostro filosofo, che proprio "il pieno riconoscimento" di una cosa, contenga la sua "completa negazione"? L'identificazione infatti, non sembra essere, secondo Feuerbach, un'operazione preliminare, una condizione della critica, ma la critica vera e propria. L'effetto dirompente deriva probabilmente dall'umorismo connesso agli esiti surreali di una coerenza forzata. Ma forse non è assente l'idea che la conoscenza identificativa possa avere un effetto catartico e in qualche modo immunizzante»; (Id., *Pierre Bayle. Un contributo alla storia della filosofia e dell'umanità*, cit., p. 22).

verità è tollerante, perché è *certa di se stessa*, perché sa che in fondo nulla può contro di essa, perché essa anche nell'altro, anche nell'errore, riconosce sempre se stessa, perché è inoltre convinta che la vita può esprimere l'infinita unità dell'essenza solo come infinita varietà e diversità. Dove non c'è verità, non c'è perciò tolleranza»⁴³⁹. Un uomo moralmente apprezzabile, veramente umano è a giudizio di Feuerbach solo colui che ha il coraggio di attingere ai suoi sentimenti e bisogni autenticamente religiosi. In questo senso la filosofia feuerbachiana lancia un appello ancora valido nell'epoca post-secolare, caratterizzata dal moltiplicarsi delle opzioni religiose⁴⁴⁰. Si tratta di un ritorno di nuove forme di spiritualità o anche di irreligiosità che propongono soluzioni a bisogni millenari ed esorcizzano molte delle paure che da sempre tormentano l'uomo, prima tra tutte la paura della morte. Tale ritorno si esprime non solo nella fede teistica in un'alterità trascendente, ma anche nel tentativo da parte dell'ateo di cercare ancora, pur nel rifiuto di ogni certezza rivelata, dei punti di riferimento che possano orientarlo nell'universo in cui si trova a vivere. Un'esigenza comune a entrambe le prospettive è la ricerca, consapevole o meno, di un orizzonte valoriale più o meno stabile al quale fare riferimento. Per farsi un'idea di questa situazione di disorientamento ancora molto diffusa presso le nuove generazioni si può guardare alle analisi del filosofo canadese Charles Taylor che in uno dei capitoli de *L'età secolare* sostiene: «molti

⁴³⁹ Ivi, pp. 232-233.

⁴⁴⁰ Su queste opzioni religiose si interroga C. Taylor che traccia le caratteristiche del nuovo panorama spirituale e costata «in primo luogo, l'aumento del numero di quanti si dichiarano atei, agnostici, o privi di una religione, in molti paesi, tra cui la Gran Bretagna, la Francia, gli Stati Uniti e l'Australia. Inoltre la gamma delle posizioni intermedie si è ampliata ulteriormente: molti si ritirano dalla pratica attiva, pur dichiarando ancora di appartenere a una confessione o di credere in Dio. Su un altro piano, si amplia la gamma delle credenze in qualcosa di superiore: sono sempre meno numerosi coloro che dichiarano di credere in un Dio personale, mentre molti confidano in qualcosa di simile a una forza impersonale; in altre parole, cresce il numero di quanti manifestano credenze religiose che si allontanano dall'ortodossia cristiana. Nella medesima direzione procede la crescita delle religioni non cristiane, specie di quelle di origine orientale, e la proliferazione di pratiche New Age, di visioni che colmano il varco tra ciò che è umanista e ciò che è spirituale, di pratiche che legano spiritualità e terapia. E, soprattutto, sono sempre più numerosi coloro che adottano posizioni che un tempo sarebbero state considerate insostenibili; che, ad esempio, si considerano cattolici pur non accettando molti dogmi cruciali, [...] o pregano pur non essendo certi di credere. Con ciò non voglio dire che, in passato, la gente non assumesse posizioni simili, solo che oggi sembra più facile non farne mistero»; (C. Taylor, *L'età secolare*, a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 645-646).

giovani stanno seguendo i propri istinti spirituali, per così dire, ma che cosa stanno cercando? Molti “sono alla ricerca di un’esperienza più diretta del sacro, di una maggiore immediatezza, spontaneità e profondità spirituale” [...] Questa ricerca scaturisce spesso da una profonda insoddisfazione per una vita totalmente rinchiusa nell’ordine immanente, dalla sensazione che la vita sia vuota, piatta, priva di uno scopo più alto. Ovviamente, il mondo creato dalla modernità occidentale ha suscitato spesso questo tipo di reazione nel corso (quantomeno) degli ultimi due secoli. Potremmo mutuare come suo slogan il titolo di una canzone della cantante americana Peggy Lee: “È tutto qua?”. Dev’esserci qualcosa di più nella vita, oltre a ciò che le nostre attuali definizioni di successo sociale e individuale ci indicano. Questo fattore ha sempre avuto un peso nei precedenti ritorni alla religione»⁴⁴¹. La ricerca di uno scopo, il senso di vuoto e di insoddisfazione, possono spingere gli individui in molte direzioni, aprendo ancora una volta la strada verso nuovi tipi di fede, diverse a seconda delle epoche storiche.

Da quanto detto deriva che il senso ultimo racchiuso nello stesso annuncio della morte di Dio sembra essere il riemergere di nuovi e diversi punti di appoggio che si impongono all’attenzione degli odierni dibattiti tra sacro e secolare, tra teismo e ateismo, e tra i sostenitori di fedi differenti. Ciò testimonierebbe quanto detto da Feuerbach rispetto alla religione considerata come un fatto connaturato all’essenza umana e che pertanto non può svanire in un puro nulla, ma finisce sempre col riemergere sotto nuove e differenti spoglie⁴⁴². Si potrebbe

⁴⁴¹ Ivi, p. 637.

⁴⁴² «Oggi si crede senza appartenere, nel senso che l’appartenenza religiosa si configura nelle forme deboli di credenze composte e ricomposte secondo logiche che sfuggono ormai a quelle delle religioni visibili e istituzionali. E anche là dove la pratica rimane un criterio di identità sociale, questa pratica appare sempre più sganciata da una relazione vivente con un patrimonio storico di credenze, con una memoria collettiva. Su questo scenario, le religioni e, in genere, il religioso e il sacro paiono comunque destinati a recitare una parte importante. [...] è proprio nella sfera del sociale, del pubblico, del collettivo, dalla quale i processi secolarizzanti parevano averle definitivamente escluse, che le religioni paiono destinate a conservare un loro ruolo significativo; e questo, sia per la loro capacità simbolica, nell’epoca della fluidità dei non-luoghi, di ridefinire e ridisegnare confini, di marcare spazi, di circoscrivere luoghi; sia, per converso, per la loro dinamicità [...] per la loro capacità di integrazione e, in ogni caso, di apertura al confronto, al dialogo, alla promozione di valori così assolutamente indispensabili come la pace; sia, infine, come luoghi sacri e identificanti della memoria collettiva, che permettano

arrivare a sostenere che c'è una religione atea e una religione teista, una religione sacra e una religione profana, ma pur sempre di religione si tratta, se con questo termine intendiamo, come insegna Feuerbach, qualcosa di diverso dalle religioni rivelate, ossia un atteggiamento, un'esigenza iscritta nella stessa natura umana. Guardare alla realtà con le stesse categorie interpretative elaborate da Feuerbach e dunque applicare il metodo genetico-critico che egli suggerisce, può tornare utile per recuperare proprio questo spazio condiviso. In questo senso si può dire che il destinatario ultimo del suo messaggio filosofico sia l'umanità futura.

di sfuggire alla morsa agghiacciante dell'eterno presente della quotidianità»; (G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi, *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 565-566).

BIBLIOGRAFIA

Letteratura primaria

Sämtliche Werke, hg. von W. Bolin, F. Jodl, H. Martin-Sass, Frommann Verlag, 10 voll., Stuttgart 1964.

Opere, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1965.

L'Essenza della Religione, a cura di C. Ascheri e C. Cesa, Laterza, Bari 1969.

Principi della filosofia dell'avvenire, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1971.

Spiritualismo e materialismo, a cura di F. Andolfi, Laterza, Bari 1972.

Scritti filosofici, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1976.

Filosofia e Cristianesimo. L'Essenza della fede secondo Lutero, a cura di A. Alessi, Las, Roma 1981.

Gesammelte Werke, hg. von Werner Schuffenhauer, Akademie-Verlag, Bd. 9 S. 226, Berlin 1982.

La filosofia dell'avvenire e la critica della religione, a cura di L. Casini, Le Monnier, Firenze 1982.

La filosofia dell'avvenire, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1984.

Pensieri sulla morte e l'immortalità, a cura di G. Berrettoni, I Dioscuri, Genova 1990.

Finito e infinito. Antologia dagli scritti, a cura di E. Guglielminetti e U. Perone, SEI, Torino 1992.

Etica e felicità, a cura di F. Andolfi, Guerini e Associati, Milano 1992.

Rime sulla morte, a cura di L. Parinetto, Mimesis, Milano 1993.

Spiritualismo e materialismo, a cura di F. Andolfi, Laterza, Roma-Bari 1993.

L'Essenza del Cristianesimo, a cura di F. Bazzani, Ponte Alle Grazie, Firenze 1994.

- La filosofia dell'avvenire*, a cura di L. Casini, Laterza, Roma-Bari 1994.
- L'immortalità*, a cura di M. Vanzulli, Mimesis, Milano 2000.
- Xenie satirico-teologiche*, a cura di F. Bazzani, Clinamen, Firenze 2000.
- L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Abelardo e Eloisa ovvero lo scrittore e l'uomo*, a cura di F. Bazzani, Clinamen, Firenze 2006.
- Pierre Bayle. Un contributo alla Storia della Filosofia e dell'Umanità*, a cura di M. L. Barbera, La città del Sole, Napoli 2008.
- La morte e l'immortalità*, a cura di B. Galletti, R. Carabba Editore, Lanciano 2009.
- L'Essenza della Religione*, a cura di A. Marietti Solmi, SE, Milano 2010.
- Teogonia*, a cura di A. Cardillo, Laterza, Roma-Bari 2010.
- L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di C. Cometti, Feltrinelli, Milano 2013.
- L'uomo è ciò che mangia*, a cura di F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia 2015.
- Critica dell'«Anti-Hegel»*, a cura di D. Dell'Ombra, Villaggio Maori Edizioni, Catania 2015.
- Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di P. Bianchi, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2016.
- Fondamenti della filosofia dell'avvenire*, a cura di E. Schinco, Clinamen, Firenze 2016.

Letteratura secondaria

- A.A.V.V., *Religione senza Dio. Commenti*, in «La società degli individui», anno XVII (2014), n. 50, pp. 39-68.
- A.A.V.V., *Umanesimo e mondo cristiano*, Editrice Studium Christi, Roma 1951.
- S. F. Aikin, R. B. Talisse, *Ateismo ragionevole*, tr. it. O. Cavagnini, Nessun Dogma, Roma 2015.
- L. Althusser, *Su Feuerbach*, a cura di M. Vanzulli, Mimesis, Milano 2003.

- A. Amato, *Morte e immortalità: studi su L. Feuerbach*, Albo Versorio, Milano 2012.
- F. Andolfi, *Il cuore e l'animo. Saggi su Feuerbach*, Guida, Napoli 2011.
- Id., *Il non uomo non è un mostro. Saggi su Stirner*, Guida, Napoli 2009.
- Id., *Introduzione a L. Feuerbach, Spiritualismo e materialismo*, cit., pp. 9-44.
- M. Arroyo Arrayás, «Yo soy Lutero II». *La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1991.
- H. Arvon, *Che cosa ha veramente detto Feuerbach*, tr. it. P. Menzio, Ubaldini, Roma 1972.
- C. Ascheri, *Feuerbach 1842: necessità di un cambiamento e altri saggi*, a cura di C. Cesa, G. C. Sansoni, Firenze 1970.
- A. Banfi, *Prefazione*, in L. Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., pp. 5-20.
- K. Barth, *La teologia protestante nel XIX secolo*, a cura di I. Mancini, Jaka Book, Milano 1980.
- Id., *Antologia*, a cura di E. Rivero, Bompiani, Milano 1964.
- F. Bazzani, *Il tempo dell'esistenza. Stirner/Feuerbach/Marx*, Franco Angeli, Milano 1987.
- A. A. Bello, *Il senso del sacro. Dall'arcaicità alla desacralizzazione*, Lit Edizioni, Roma 2014.
- G. Beschin, F. Cambi, L. Cristellon, *Lutero e i linguaggi dell'occidente*, Morcelliana, Brescia 2002.
- E. Bloch, *Ateismo nel Cristianesimo*, tr. it. F. Cappellotti, Feltrinelli, Milano 1971.
- N. Bobbio, *Avvertenza*, in L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, cit., pp. VII-XII.
- A. Burgio, *Introduzione*, in L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cit., pp. V-XIV.
- F. Botturi, *Filosofia della morte e socialità nel giovane Feuerbach*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», LXV, n. 3 (luglio-settembre) 1973, pp. 551-581.
- A. Caracciolo, *Dio e spazio religioso in Feuerbach*, in *Nichilismo ed etica*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1983.

- A. Cardillo, *Desiderio e destino. Uomini, dei ed eroi nella Teogonia di Ludwig Feuerbach*, Guida, Napoli 2010.
- L. Casini, *Storia e umanesimo in Feuerbach*, Il Mulino, Bologna 1974.
- Id., *La riscoperta del corpo: Schopenhauer/Feuerbach/Nietzsche*, Edizioni Studium, Roma 1990.
- Id., *Singolo, genere umano e storia universale. Un confronto tra Feuerbach e Kierkegaard*, in «Filosofia e Teologia», vol. 2, 1990, pp. 317-328.
- C. Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, Laterza, Bari 1978.
- Id., *Il giovane Feuerbach*, Laterza, Bari 1963.
- Id., *Studi sulla sinistra hegeliana*, Argalia, Urbino 1972.
- G. Cognetti, *Ricerca della felicità e religione in Ludwig Feuerbach, scritti scelti 1851-1869*, Giuditta, Catanzaro 1983.
- D. Coviello, *Il primo Feuerbach*, EBE ed., Roma 1991.
- Id., *Profilo di L. Feuerbach. La vita e il pensiero del filosofo più solitario dell'800*, Ellin Sela, Murazzano (CN) 1993.
- F. Donadio, *Al cuore della religione. Sentieri filosofici*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (CZ) 2014.
- R. Dawkins, *L'illusione di Dio*, tr. it. L. Serra, Mondadori, Milano 2006.
- R. Dworkin, *Religione senza Dio*, tr. it. V. Ottonelli, Il Mulino, Bologna 2013.
- D. Dennett, *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, tr. it. S. Levi, Raffaello Cortina, Milano 2006.
- G. Ebeling, *Lutero: l'itinerario e il messaggio*, tr. it. P. Ricca, Claudiana, Torino 1988.
- F. Engels – K. Marx, *La sacra famiglia*, a cura di A. Zanardo, Editori Riuniti, Roma 1967.

- F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, tr. it. P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1985.
- C. Fabro, *L'Essenza del Cristianesimo*, Japadre Editore, L'Aquila 1977.
- C. Ferreri, *Marx, Feuerbach e l'antiumanesimo teorico*, Bulzoni, Roma 1981.
- G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi, *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- G. Forni, *L'essenza del cristianesimo, il problema ermeneutico nella discussione protestante e modernista*, Clueb, Bologna 1987.
- M. Fraijó, *Religione senza Dio?*, tr. it. F. Andolfi, in «La società degli individui», anno XVII (2014), n. 50, pp. 11-36.
- V. Franco, *Introduzione*, in G. Lukács, *Intellettuali e irrazionalismo*, ETS, Pisa 1984.
- Id., *Etiche possibili. Il paradosso della morale dopo la morte di Dio*, Donzelli, Roma 1996.
- U. Galimberti, *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto*, Feltrinelli, Milano 2012.
- A. Gargano, *Bruno Bauer*, La Città del Sole, Napoli 2003.
- B. Gherardini, *La seconda Riforma. Uomini e scuole del protestantesimo moderno*, Morcelliana, Brescia 1964.
- E. Guglielminetti, *Cenni per una storia delle interpretazioni*, in *Finito e Infinito. Antologia dagli scritti*, a cura di E. Guglielminetti e U. Perone, SEI, Torino 1992.
- R. Haym, *Feuerbach und die Philosophie*, Heynemann, Halle 1847.
- V.A. Harvey, *Feuerbach and the interpretation of religion*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- H. Hüusser, *Natur ohne Gott. Aspekte und Probleme von L. Feuerbachs Naturverständnis*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1993.

- I.M. Jessin, *Die Materialistische Philosophie Ludwig Feuerbachs*, Dietz Verlag Berlin, Berlin 1956.
- R. Kearney, *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio*, tr. it., M. Zurlo, Fazi ed., Roma 2012.
- H. Küng, *Dio esiste?*, tr. it. G. Moretto, Fazi ed., Roma 2012.
- E. Lecaldano, *Senza Dio*, Il Mulino, Bologna 2015.
- V.I. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, tr. it. F. Platone, Editori Riuniti, Roma 1970.
- Id., *Opere complete*, vol. XXXVIII, Editori Riuniti, Roma 1969, pp.57-76.
- K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, tr. it. G. Colli, Einaudi, Torino 1971.
- Id., *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, tr. it. dal ms. di A. L. Kunkler Giavotto, Morano, Napoli 1989.
- Id., *La sinistra hegeliana*, tr. it. C. Cesa, Laterza, Bari 1960.
- Id., *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, a cura di A. Cera, Guida, Napoli 2007.
- M. Löwy, *Anarchismo ed ebraismo nella Mitteleuropa: il caso Franz Kafka*, in *L'anarchico e l'ebreo*, a cura di A. Bertolo, Elèuthera, Milano 2001.
- G. Lukács, *Saggi sul realismo*, tr. it. M. e A. Brelich, Einaudi, Torino 1950.
- Id., *Il marxismo nella coesistenza*, tr. it. M. Dallos e A. Scarponi, Editori riuniti, Roma 1968.
- Id., *Intellettuali e irrazionalismo*, a cura di V. Franco, ETS, Pisa 1984.
- Id., *Teoria del romanzo*, tr. it. F. Saba Sardi, Pratiche editrice, Parma 1994.
- Id., *Scritti sul romance*, a cura di M. Cometa, Aesthetica, Palermo 1995.
- Id., *Dostoevskij*, a cura di M. Cometa, SE, Milano 2000.
- J.H. Mackay, *Max Stirner. Vita e opere*, tr. it. C. Antonucci, Biblosofica, Roma 2013.
- K. Marx, *Opere, Vol. III*, tr. it. N. De Domenico, G. Della Volpe, L. Formigari, N. Merker, R. Panzieri, Editori Riuniti, Roma 1976.
- R. Mondolfo, *Umanesimo di Marx*, Einaudi, Torino 1978.

- G. Moscati, *Dalla filosofia della morte alla filosofia della vita: la prospettiva etica dell'io-tu in Ludwig Feuerbach*, Morlacchi, Perugia 2009.
- Id., *L'etica dell'avvenire: l'uomo integrale di Ludwig Feuerbach*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Perugia», XXXVI nuova serie XXII (4. Studi filosofici), 1998/1999, pp. 155-168.
- Id., *L'Ich-Du in Ludwig Feuerbach. La dimensione etica dell'altro nella "filosofia dell'avvenire"*, in «Idee», XIV, n. 42 (settembre-dicembre) 1999, pp. 117-131.
- Id., *Delle novità feuerbachiane e della loro attualità*, in «Rivista di storia della filosofia», LVII, n. 1 (gennaio-marzo), Franco Angeli, Milano 2002, pp. 95-97.
- J. Müller, *Rezensionen*, in «Theologische Studien und Kritiken», Hamburg 1842, pp. 171-269.
- N. Negretti, *Feuerbach e il miracolo*, Marietti, Genova 1992.
- R. Panikkar, *La realtà cosmoteandrica. Dio-uomo-mondo*, a cura di M. C. Pavan, Jaka Books, Milano 2004.
- L. Parinetto, *Teorie dell'alienazione. Hegel, Feuerbach e Marx*, a cura di D. Borso, Shake, Milano 2012.
- G. Passadore, *Il Cristo ateo in Feuerbach*, Istituto padano di arti grafiche, Rovigo 1976.
- U. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Mursia, Milano 1972.
- Id., *Invito al pensiero di Ludwig Feuerbach*, Mursia, Milano 1992.
- G. Prejanò, *Ludwig Feuerbach. Antropologia ed etica. Una ricostruzione*, Aracne, Roma 2016.
- E. Rambaldi, *La critica antispeculativa di L. Feuerbach*, La Nuova Italia, Firenze 1996.
- Id., *Gli studi feuerbachiani di Carlo Ascheri*, in «Rivista di filosofia», LXIV, I (1973), pp. 45-64.
- S. Rawidowicz, *L. Feuerbachs Philosophie, Ursprung und Schicksal*, De Gruyter, Berlino 1964.
- G. Riva, *I recensori di Stirner*, in M. Stirner, *Scritti minori*, a cura di G. Penzo, Pàtron, Bologna, 1983.

- N. Rotenstreich, *Anthropology and Sensibility*, in «Revue internationale de Philosophie», n. 26 (1972), p. 336-344.
- P. Sabot, *Héritages de Feuerbach*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2008.
- J. Schaller, *Darstellung und Kritik der Philosophie Ludwig Feuerbach*, Hinrichschen Buchhandlung, Lipsia 1858.
- A. Schmidt, *Il materialismo antropologico di Ludwig Feuerbach*, tr. it. G. Valera e G. Marramao, De Donato, Bari 1975.
- E. Schneider, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik*, Vandenhoeck e Ruprecht, Göttingen 1972.
- K. Schwarz, *Das Wesen der Religion*, Verlag C. A. Schwetschke & Sohn, Halle 1847.
- G. Severino, *Origine e figure del processo teogonico in Feuerbach*, Mursia, Milano 1972.
- M. Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, tr. it. L. Amoroso, Adelphi, Milano 1979.
- C. Taylor, *L'età secolare*, tr. it. P. Costa, M. C. Sircana, Feltrinelli, Milano 2009.
- R.G. Timossi, *Nel segno del nulla. Critica dell'ateismo moderno*, Lindau, Torino 2015.
- F. Tomasoni, *Feuerbach e la dialettica dell'essere*, La Nuova Italia, Firenze 1982.
- Id., *L'opera e il suo autore*, in L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo*, cit., pp. IX-XXXIII.
- Id., *Feuerbach e la natura non umana. Ricostruzione genetica dell'«Essenza della religione» con pubblicazione degli inediti*, La Nuova Italia, Firenze 1986.
- Id., *Per Stirner contro Feuerbach?*, in «Rivista di Storia della Filosofia», n.2, 1984, pp. 293-301.
- Id., *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia 2011.
- Id., *Feuerbach*, Editrice La scuola, Milano 2015.
- M. Vanzulli, *La filosofia come sistema e l'altro del pensiero. Feuerbach su Hegel*, in *La critica tra scienza e politica. Scritti su Marx*, Aracne, Roma 2015, pp. 313-332.

A. Veríssimo Serrão, *Hermeneutik in der Geschichtsschreibung. Feuerbach über das Problem der Interpretation*, in *L. Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, hg. von W. Jaeschke und F. Tomasoni, Akademie Verlag, Berlin 1998.

Id., *Mythos und Wunsch in Ludwig Feuerbachs Theogonie*, in *Kunst, Metaphysik und Mythologie*, hg. von J. Halfwassen, M. Gabriel, Winter, Heidelberg 2008.

Id., *A humanidade da razão. L. Feuerbach e o projecto de uma antropologia integral*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1999.

V. Vinay, *L'uomo nel pensiero di Lutero e la crisi della società odierna*, Claudiana, Roma 1949.

M.H. Vogel, *The Barth-Feuerbach confrontation*, «The Harvard Theological Review», Vol. 59(1), 1966, pp.27-52.

J.C. Weber, *Feuerbach, Barth and the theological methodology*, «The Journal of Religion», Vol. 46(1), 1966, pp. 24-36.

S. Williams, *Il senso della vita senza Dio. Prendere Darwin sul serio*, a cura di M. Mori, Espress edizioni, Milano 2011.

C. Weckwerth, *Ludwig Feuerbach zur Einführung*, Junius, Hamburg 2002.

M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Les Éditions Du Cerf, Paris 1970.

Ringraziamenti

Il mio primo ringraziamento va al prof. Giuseppe Antonio Di Marco che ha sostenuto e stimolato il mio interesse per il pensiero feuerbachiano fin dalla tesi triennale, supportandomi nei momenti di disorientamento e incertezza teorica con la competenza, la sensibilità e quella giusta dose di ironia che lo contraddistinguono. Ringrazio inoltre il prof. Ferruccio Andolfi e il prof. Riccardo De Biase per i preziosissimi consigli e i materiali che mi hanno fornito nella primissima fase di stesura di questo lavoro, che si sa essere la più delicata. Un ringraziamento particolare va al prof. Riccardo De Biase per la disponibilità e cortesia dimostratemi e per le opportunità di discussione e confronto concesse in questi anni. Ringrazio inoltre la prof. Bonito Oliva e il prof. Fortunato Maria Cacciatore per aver letto con interesse e apprezzato questo lavoro. Ringrazio i dottorandi con i quali ho condiviso i momenti più significativi di questo percorso, in particolare Alfonso Lanzieri, Angela Meoli e Massimo Ricchiari. È stato un onore e un piacere sentirsi “sulla stessa barca” durante la traversata verso la meta. Li ringrazio di cuore perché sono stati per me veri amici e non semplici colleghi di corso.

Il mio ringraziamento va poi ai parenti e agli amici di sempre: alla mia ex coinquilina Raffaella Di Carlo che era con me, a Roma, il giorno in cui ho saputo dell’ammissione al dottorato e mi ha abbracciato forte: ci conoscevamo solo da pochi mesi ma ho sentito il calore e l’affetto che va ben oltre il tempo trascorso insieme e che ancora oggi, al di là della distanza spaziale, ci tiene unite; a Maria Sorrentino e Giovanna Di Fiore che mi sono accanto nei momenti più significativi della vita ormai da vent’anni a questa parte. Devo anche alla serenità donatami dalla loro amicizia sincera i traguardi che ho raggiunto fino ad oggi; a zia Maria e al suono delicato del suo pianoforte, dolce e piacevole sottofondo alle mie letture; ai “cugini del palazzo” senza i quali non sarebbe stata mai domenica, alle “zie e cugine di Roma”, a Tatiana Tabacchino, Annamaria Pagliarulo, Francesco Malafronte, Alessio Calabrese, Luca Radice, Rossella Ricci, Antonio Serpico, Nadia De Lutio, Gianfranco Mazzarino, per l’affetto e la stima che hanno manifestato in questi anni. Ringrazio inoltre Annalisa Allocca, perché non se lo aspetta, perché so che lei ha sempre compreso la dedizione e la costanza necessarie per raggiungere certi obiettivi e la comprensione certe volte è più importante della condivisione di esperienze. Ringrazio Francesco Prudente, per l’onestà intellettuale che lo contraddistingue, per essermi vicino ogni singolo giorno. Lo ringrazio perché mi ha insegnato a dare il giusto peso agli eventi, perché ha ironizzato con me rispetto a tutto quello che non è andato in questi anni, ai traguardi sempre troppo distanti, ai sogni infranti, perché i suoi abbracci sono fondamentali per andare avanti, nonostante tutto. Ringrazio Edvige di Ronza, altra presenza costante nella mia vita: senza di lei probabilmente oggi non sarei la persona che sono diventata, nel bene e nel male. In questi anni è stata una spalla sulla quale appoggiarmi, in lei ho sempre trovato conforto, affetto, stima. La ringrazio perché non ha mai perso occasione per incoraggiare i percorsi che ho intrapreso, perché ha sempre sostenuto e mai condizionato le mie scelte, perché è sempre stata lì, ovunque mi trovassi. Per questo e tanto altro avrò poi occasione di ringraziarla perché il nostro è un legame che difficilmente gli eventi della vita potranno spezzare. Ringrazio Paolo Valery per aver trovato sempre il modo, il tempo e il luogo per rendere più leggera e sopportabile l’attesa di questo traguardo.

Sono giunta agli ultimi ringraziamenti *in texto*, gli ultimi, ma certo non meno importanti. Ringrazio la mia seconda famiglia: Maria Carmina Paoletta e Pasquale Lo Sapio, per l'affetto incondizionato, la stima, per la capacità di emozionarmi ed emozionarsi per questo risultato raggiunto. Li ringrazio perché mi hanno accolto nelle loro vite pienamente, condividendo le mie gioie e supportandomi nei momenti difficili. A loro devo la tranquillità e il calore di un ambiente familiare in cui ho avuto l'opportunità di stendere alcuni capitoli di questo lavoro, lontana dallo stress quotidiano.

Ringrazio i miei genitori per avermi aiutata a sostenere economicamente questo percorso di ricerca. A loro devo tutto, anche se non sono mai stata capace di ringraziarli abbastanza per aver sopportato negli ultimi tre anni i miei alti e bassi, i miei momenti di disistima e di ripensamento, durante i quali non siamo mai riusciti a capirci fino in fondo. Ringrazio mia madre per la pazienza, per la sua presenza dolce e silenziosa, per gli sguardi di complicità che mi hanno spinto ad andare oltre le piccole incomprensioni; ringrazio mio padre, perché so che quella maschera di severità che a volte ha indossato è servita solo da sprone per farmi reagire, affinché non venissi trascinata dal vortice degli eventi. Ringrazio mia sorella Aurelia, dalla quale ho imparato l'amore per lo studio e che è sempre stata per me un esempio, un modello da seguire: la sua presenza mi ricorda che la tenacia, la determinazione e la costanza talvolta possono prevalere sulle circostanze avverse. La ringrazio perché mi ha sempre protetta, spronata a non accontentarmi, a puntare in alto, a inseguire i miei sogni, perché non ha mai dubitato delle mie capacità. Ringrazio mio cognato Antonio Ciotola per aver spesso sfogliato con curiosità i testi della mia libreria ed essersi interrogato sulle mie ricerche e la mia nipotina Giovanna che un giorno mi perdonerà per il troppo poco tempo trascorso insieme in questi ultimi tre anni: le insegnerò che se credi veramente in un progetto devi prendertene cura, costi quel che costi, perché chi ti ama davvero ti seguirà sempre.

Dedico questo lavoro a Luca Lo Sapio, perché senza di lui quel giorno di tre anni fa in cui fu bandito il XXIX ciclo di dottorato, la mia domanda di partecipazione non sarebbe mai giunta a destinazione. A lui, al nostro legame profondo, devo ogni momento che ho investito in questa ricerca, perché la sua presenza è stata determinante in ogni singolo passaggio: quando ero tentata di buttare tutto all'aria, così come quando mi entusiasmavo per ogni paragrafo concluso. Tante volte in questi anni di studio l'ho guardato e ho sentito sempre il suo sguardo su di me, attento e pronto a supportarmi e sopportarmi in questo percorso che oggi si conclude. Non potrei dedicare ad altri che a lui l'intero lavoro che avete tra le mani, a lui che in questi anni non ha mai smesso di credere in me, mentre io non credevo più in niente.